G. M. BERTINI

SAGGI PLATONICI

CON INTRODUZIONE E NOTE
DI
PIERO GOBETTI

LANCIANO
R. CARABBA
EDITORE

G. M. BERTINI
E LA FILOSOFIA DEL RISORGIMENTO

A Beatrice

mentre per te e in te riconquisto ogni giorno
con animo religioso la mia più vera umanità.

1. La critica moderna non ha rilevato ancora il significato dell'opera di Giovanni Maria Bertini: tra noi, nella nostra cultura, egli vive per pochi, solitario, quasi ignoto, come fu nella vita sua modesta.

L'allievo suo Carlo Cantoni, [1] commemorandolo, ne discorse a lungo storditamente, esteriormente. Era vissuto con lui tutta la sua giovinezza, in intimità, discepolo, poi amico e ammiratore, ma, come accade, non lo conobbe: studioso eruditissimo, se non sempre accurato, non potè valutarlo perchè moveva da principi a cui la filosofia del Bertini restò sempre superiore: il suo lavoro è una testimonianza di affetto, ma gli sfuggono quelle esigenze oscure e profonde che sono il cen-

---

1. C. Cantoni. *G. M. Bertini. Filosofia delle scuole italiane* 1878-1879. Dalla tipografia dell' *Opinione* ne fu fatto un estratto (Roma 1879) che avrò presente nelle mie citazioni. — Sul Cantoni è sostanzialmente accettabile il giudizio che ne dà il Gentile nel libro citato alla nota seguente pp. 289-331. Discepolo del Bertini fu pure l' Allievo. In tutti e due si sente l' influenza chiarificatrice del maestro.

tro vitale del pensiero del Bertini, in tutti i modi superiore ai tempi.

Superiorità che non avvertì, almeno non avvertì come si doveva avvertire, il Gentile:[1] il solo che abbia studiato il filosofo piemontese con vero amore e con profonda penetrazione. Vide che il Bertini era stato tra i *platonici* d'Italia il solo filosofo vero; cercò con intelligente simpatia di farne rivivere il pensiero, nè lo si saprebbe lodare abbastanza dell'aver parlato con equa ammirazione del Bertini, proprio mentre demoliva saggiamente, nella rivalutazione sua del pensiero italiano, le *fame usurpate* di Terenzio Mamiani, di Luigi Ferri e di A. Conti.

Ma il Gentile erra continuando a crederlo *platonico,* mentre tutto il valore del suo pensiero, come speriamo di riuscire a mostrare, sta nel vigore intimamente cosciente con cui egli nega il platonismo.

Di tutti i platonici del secolo scorso ci dimenticheremo; ma il Bertini rappresenta un monumento della filosofia italiana, negli anni vuoti che stanno tra il Gioberti e il positivismo è un preparatore della nuova filosofia. Da lui sono affermati i due pensieri vitali della filosofia moderna: il liberalismo e la razionalità; con minore chiarezza, forse, ma con lo stesso calore con cui li affermava, anch'egli solitario, Bertrando Spaventa; tutto il suo sforzo per la costruzione di un sistema filosofico tende alla nuova metafisica, metafisica di libertà e di razionalità, che sostituisca la vecchia ontologia. Ma mentre B. Spaventa critica la vecchia ontologia dal punto di vista del suo hegelismo, il Bertini muove come punto di partenza dall'ontologia stessa e ne

---

1. G. Gentile. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia.* Volume primo. *I platonici* (Messina 1917). Parla del B. a pp. 139-214.

vien facendo la critica interna, sino a respingerla quando ne ha prodotta la dissoluzione. Il suo pensiero non ha inizialmente chiara coscienza di se stesso: è l'ultimo momento della filosofia italiana del secolo XIX giunta come si sa[1] attraverso il Galluppi, il Rosmini, il Gioberti alla stessa altezza della filosofia tedesca, senza aver abbandonato il cattolicismo.

Il compito del Bertini è questo: rendere chiaro che la filosofia del secolo XIX ha superato e negato ogni dualismo cattolico e ogni religione rivelata; rifare con intenti negativi il lavoro di revisione del cattolicismo tentato con scopi positivi pratici dal Gioberti: far chiaro Gioberti a Gioberti distruggendo la *forma*[2] di cui il suo pensiero adattandosi ai tempi si rivestì e che è troppo spesso « mitologica giudaico - cristiana ».[3] La via che egli segue in questa dimostrazione è originalissima: con spirito religioso giunge alla negazione della religione per comprenderla nella filosofia; ardente di misticismo riesce a respingere la trascendenza divina e ad affermare coscientemente l'immanenza della divinità: tutto questo è cammino che compie con forze sue, progredendo nell'intimo tormento di ogni giorno spregiudicatamente solitariamente; in nessun momento mai del suo pensiero si professò discepolo di un filosofo,

1. Inutile tornare su questo concetto dimostrato con studi poderosi da B. SPAVENTA: *La filosofia di Gioberti* (Napoli, Vitale 1863), *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (Bari, Laterza 1908, ed. Gentile). — Ripreso poi da G. GENTILE: *Rosmini e Gioberti* (Pisa, Nistri 1898), *Dal Genovesi al Galluppi* (Napoli, Ed. *La Critica*, 1903): specialmente il capitolo sul Galluppi. Svolge la stessa idea G. SAITTA: *Il pensiero di V. Gioberti* (Messina, Principato 1917).

2. Uso *forma* nel senso che dà alla parola il Gentile: *Rosmini e Gioberti*, cit. prefazione e capitolo primo.

3. Le parole sono del Croce: *Estetica* (4. edizione 1912, p. 416) e si riferiscono più specialmente al libro *Del Bello*.

conscio che tutta la storia della filosofia c' insegna l' anelito alla verità, ma ognuno di noi vi giunge solo in quanto la fa sua, ritrovando in sè la storia, nella vita individuale la fenomenologia dello Spirito. Questa ricerca è rivestita di un calore veramente drammatico perchè è angoscioso bisogno dell' anima; insoddisfatti del passato si cammina verso l' avvenire; s' ignora la meta che forse non c' è: il fine sta nel cercare perchè la verità non ci sfugga.

Per questo atteggiamento il pensiero del Bertini si viene arricchendo di motivi sempre più profondi: la filosofia sua vive la vita dei tempi, li penetra, ne ascolta le esigenze, si fa teoria della realtà morale e della politica. È un centro di intensa vitalità.

I suoi tempi sono il Risorgimento: lo visse con intimità, non cercò l' entusiasmo popolare, non fu capo di nessuna corrente rumorosa. Sulla realtà della pratica approfondì il suo spirito critico di revisione e di rielaborazione: la vita sua attesta il suo amore per la Patria, ma per la Patria non disse mai una parola che fosse vuota declamazione esteriore. Incapace di azione pratica, la sua azione fu la sua filosofia. La posizione morale divenne la posizione teoretica.

Esamineremo in lui i bisogni della vita civile e spirituale del tempo: questo esame, che qui si compie per la prima volta, ci condurrà a intendere le sue dottrine teoretiche e insieme a vedere da un punto di vista nuovo la nostra formazione politica.

2. Nei primi anni del secolo XIX e negli ultimi del XVIII, il Piemonte « ebbe così gagliardo impulso intellettuale dalle svariate vicende politiche cui andò soggetto, che la parte più eletta della nazione non tardò a rendersi persuasa che la monarchia assoluta

nè più rispondeva alla cultura dei tempi, nè più era atta a tutelare i molti e complessi interessi della società moderna ».[1] Questa convinzione s'era pure andata diffondendo in tutta Italia per l'influenza della dominazione francese. Risorgeva dall'oscurità del seicento e del settecento quell'idea di libertà che i nostri umanisti avevano vagheggiato nelle loro filosofie.

Ma la cultura italiana del tempo non si accontentò dell'espressione che a quell'idea dava il pensiero francese. Si volle maggiore interiorità e approfondimento, si respinse il sensualismo e il razionalismo degli enciclopedisti perchè non conteneva nessun motivo religioso. La tradizione italiana era cattolica. Volendo approfondire le esigenze del tempo si doveva approfondire il cattolicismo. Così l'idealismo tedesco venuto, come romanticismo, in Italia fu negli spiriti più coscienti non soltanto cristiano ma cattolico. Il classicismo professato dagli uomini più superficiali del tempo ebbe la sua filosofia nel sensismo.[2] Anche Leopardi e Foscolo, classici quando s'intenda con questo nome designare non la loro arte che supera tutte le formule, ma i loro principi culturali, si fecero superficiali banditori del sensismo nei loro rudimentali tentativi filosofici. La loro concezione pessimistica della vita è crisi di religiosità.

Invece il pensiero più vigoroso dei tempi voleva giungere alla libertà attraverso il cattolicismo.

La reazione del 1815 fu cattolica per opportunismo di

---

1. Domenico Berti: *Cesare Alfieri*. Roma, Voghera 1877 p. 1 e segg.

2. G. Gentile. *Rosmini e Gioberti*, capitolo primo; Antonio Anzillotti: *Dal neo guelfismo all'idea liberale*, *Nuova Rivista Storica*, 1917 pp. 227-256, 385-422 muove da questi concetti per un esame della politica dei tempi, che ci sembra molto interessante e originale, anche se spesso ci troviamo qui a propugnare idee diverse dalle sue.

politicanti: nessun bisogno religioso nelle corti d'Europa. Nel risorgere universale della religione la politica dell'assolutismo si affermò cattolica per separare il cattolicismo dalla libertà. Bisognava illudere le plebi. Per questa ragione l'Austria univa nelle sue province cattolicismo e classicismo cercando di soffocare nel popolo, con gli allettamenti di una concezione materialistica della vita, i bisogni ideali più pericolosi. La Santa Alleanza intendeva tornare alle condizioni generali che avevano preceduta la rivoluzione francese; il romanticismo cattolico voleva una vita adeguata alle nuove necessità: non abbandonava la vecchia metafisica ma la voleva integrata dagli elementi della presente realtà, che era insomma creazione della rivoluzione francese. C'era nell'intento una felice contradizione e ne doveva scaturire non la vecchia metafisica integrata da qualche altra cosa, ma una nuova metafisica. Necessità che si chiarirono più tardi. Nel principio del secolo la filosofia si annunciava come ontologia: tale fu tutta la speculazione che precedette e seguì il Rosmini (opponendosi al sensismo).

L'idea di libertà spirituale e politica, si sviluppò specialmente nella società piemontese. Qui il dissidio tra i governanti incapaci e la nuova classe colta, ancora molto giovane, scoppiò con grande violenza e ne venne il movimento del '21 e insieme tutta una letteratura politica abbastanza rigogliosa (ma anche un po' immatura), che si sforzò di preparare l'affermazione della coscienza nazionale. Si tornava alla Storia con entusiasmo e anche la Storia, quella piemontese almeno, insegnava la libertà. La vita individuale non bastava più; nascevano amicizie feconde, centri di attività e di meditazione. E anche ora quelle amicizie tra i giovani coi carteggi, i diari, le memorie

ci insegnano la parte migliore del movimento, e la storia intima di quegli anni.

Pensiamo all'amicizia che legò in quegli albori di rinnovazione Luigi Ornato, Santorre Santarosa, Luigi Provana, Cesare Balbo,[1] precursori, almeno i primi tre, precursori in filosofia, in politica, in storia. L'ingenua spontaneità del movimento si svela nelle loro lettere, nelle loro confessioni: tutti i motivi che contribuirono più tardi alla formazione dei sistemi filosofici del Rosmini e del Gioberti, del sistema politico neoguelfo e liberale sono qui nella loro immediatezza e ci provano se mai ce ne fosse bisogno che il movimento di pensiero del tempo nei suoi motivi religiosi non era affatto determinato dalla reazione politica.

Tra i quattro amici c'è veramente un'opposizione sempre viva, quasi una dialettica interna che fa più agile il loro pensiero e la loro vita. Anzi tra il Balbo e gli altri l'opposizione è addirittura violenta e determina l'allontanamento: nel '21 il Balbo è col re contro Santarosa.

La differenza tra Cesare Balbo e i tre amici era invero troppo profonda perchè l'amicizia potesse continuare: il Balbo aveva, bene o male, un senso della realtà, per quei tempi non certo comune, aveva una cultura politica, educazione e abilità diplomatica: era il meno romantico degli amici, il meno illuso, il meno poeta; nell'ambiente letterario in cui gli altri s'erano formati doveva apparire come un anacronismo; il

---

1. Vedi: *Corrispondenza di Luigi Provana, di Santorre Santarosa e di Luigi Ornato* nella Biblioteca Reale di Torino. Edita in parte da Leone Ottolenghi: *Vita studi e lettere inedite di Luigi Ornato* con un ampio studio storico-biografico (Torino, Loescher 1878) e da N. Bianchi: *Memorie e lettere inedite di Santorre Santarosa* in *Curiosità e ricerche di storia subalpina* (Torino, Bocca 1879). Vol. III, pp. 81-192.

dissenso fu rude, come è sempre tra sognatori e pratici. Certo al realismo moderato del Balbo sfuggivano molti elementi della realtà: egli fu in sostanza l'uomo del neo-guelfismo, che del nostro Risorgimento è una sola pagina: dopo il 1848 sfuggì anche a lui irrimediabilmente la realtà che conteneva ormai elementi ideali superiori al neo-guelfismo. Però ciò che lo divise dagli amici fu l'assenza di comunione spirituale; il suo senno pratico, equilibrato, dovette sembrare arido e gretto agli altri.[1]

Luigi Provana[2] è tra tutti la figura più modesta, cooperatore degli amici, infiammato dagli stessi ideali: ma non pensatore originale, votato con sincerità all'amore degli altri: non operò pubblicamente, e fu solo storico mediocre.

Anche Luigi Ornato e Santorre Santarosa[3] erano

---

1. Ercole Ricotti. *Della vita e degli scritti del conte Cesare Balbo* (Firenze, Le Monnier 1856). Del Balbo si vedano *Le speranze d' Italia* nell'edizione di Achille Corbelli (Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese 1920): il Corbelli nella sua introduzione non vede il valore del neo-guelfismo pratico del Balbo, intimamente connesso con la sua politica di moderazione (in questo il Balbo si differenzia da Gioberti). Dei rapporti tra il Balbo e gli altri amici ci parla L. Ottolenghi: op. cit. pp. 32-40 e *passim*. Le lettere del Balbo agli amici si trovano pure, inedite, nella Biblioteca Reale di Torino.

2. Leone Ottolenghi. *La vita e i tempi di Luigi Provana del Sabbione* (Torino 1881).

3. Su Luigi Ornato ecco una bibliografia quasi completa: G. M. Bertini: *Necrologia* nell' *Eridano* 1842 Torino; G. Picchioni: *Prefazione* (pp. VII-XLVI) ai *Ricordi di Marco Aurelio* trad. dall' Ornato e dal Picchioni (Torino, Stamperia Reale 1850, II edizione ridotta; Firenze, Barbera 1867); G. Gorresio nella *Gazzetta ufficiale del Regno,* 26 maggio 1854; L. Ottolenghi: *Della vita e degli scritti di L. O.* (Casale 1873), e *Vita, studi e lettere di L. O.* (Torino, Loescher 1878); V. Bersezio: *Gazzetta piemontese,* Torino 1873, n. 249; A. D' Ancona: L. O. in *Varietà Letterarie* vol. I (Milano, Treves 1883); A. Vannucci: *I martiri della libertà italiana* (Milano, vol. I p. 29); G. C. Molineri: *V. Gioberti e G. Bruno,* lettere di V. Gioberti a Luigi Ornato (Torino, Roux 1889); D. Berti: L. O. in *Scritti vari* vol. I

per necessità lontani dell'azione pratica. Nella loro crisi li agitava il dissidio tra azione e contemplazione e faceva inerti tutte le aspirazioni: una gran fiamma interna li consumava. Sopratutto per questo valgono agli occhi nostri. La loro politica fallì perchè era ingenuo sbocciare di entusiasmo.

Si educavano allo stesso amore dell'Alfieri: ma al pensiero della patria univano il pensiero della religione. Il Santarosa era cattolico di un misticismo fervido che aveva qualche ispirazione dal Savonarola. Le sue *Speranze degli Italiani* sono un poco il preludio al *Primato* e si può di esse ripetere che sono « un idillico sogno di filosofo e di patriotta »[1] sostituendo a filosofo *uomo religioso*. Il suo pensiero non s'allontana dal dogmatismo ortodosso, il suo patriottismo è espressione entusiastica anche se un poco limitata (talvolta perfino regionalistica) dallo spirito di un

---

(Torino, Roux 1892); A. Romizi: *Vicende di una versione poetica di L. O.*, *La Nuova Rassegna*, 10 dicembre 1893; A. Parato: L. O. in *Dizionario illustrato di pedagogia* (Milano, Vallardi vol. III); G. Gentile: *V. Cousin e l'Italia* nella *Rassegna bibliografia della letteratura italiana* 1898 p. 211; G. Gallo: *Un discepolo dell' Alfieri*: *L. O. patriotta e filosofo* nella *Rassegna nazionale* 1 novembre 1903; Lupo Gentile: *Voci d' esuli* (Milano, Trevisini 1911); F. Gabotto: *Una domanda di rimpatrio di L. O.* (Casale 1916); G. Gentile: Le *origini della fil. contemporanea* vol. I (cit.) pp. 141-157 (nota tutte le lettere in cui il Gioberti parla dell'O.). Di questi dati il più importante per la filosofia è la necrologia del Bertini, per la biografia il volume dell'Ottolenghi.

Su S. Santarosa: *Delle speranze degli italiani*, opera edita per la prima volta con prefazione di A. Colombo (Milano 1920). Il Colombo dà notizie bibliografiche esaurienti e promette una biografia del Santarosa. Questo suo saggio condotto su documenti inediti con molta diligenza, non è in verità molto penetrante. Si legga come tentativo di valutazione uno studio abbastanza superficiale di L. Ambrosini su *La Voce*, Firenze, 25 agosto 1910. Una recensione interessante del volume del Colombo ha scritto il Gentile ne *La Critica*, 20 luglio 1920 pp. 233-242.

1. Così chiama il *Primato* Gustavo Balsamo-Crivelli nella sua bellissima prefazione alla sua nuova edizione (Torino, Unione Tipog. Edit. Torin. 1913), p. VIII.

gentiluomo piemontese educato sui classici, con qualche furore guerriero, tanto da dare importanza al problema militare nello stesso modo che al politico. Lo chiamavano *il Solenne* e alla sua figura non ci si può invero accostare senza riverenza: ma egli non comprese la realtà dei tempi che si maturavano e come venerò soltanto la vecchia religione così la libertà di cui egli ci parla è piuttosto la libertà un po' angusta del Piemonte eroico del '600 e del '700 che la nuova libertà nazionale.

Una più vigorosa concezione speculativa c'è in Luigi Ornato che, giovinetto, scriveva sonetti alfieriani e approfondiva gli studi matematici; ma poi non se ne potè accontentare e cominciò a studiare filosofia su testi greci e tedeschi e fu filosofo vero.

Sotto l'influenza del Rousseau venne formando il suo sistema mistico, pieno di motivi platonici: più tardi nell'esilio a Parigi conobbe il pensiero di Jacobi e se ne professò discepolo benchè a quella concezione egli fosse giunto da sè, tutt' al più mediatore il sentimentalismo del ginevrino.[1] Già nel dire questi nomi avvertiamo che il mondo culturale s'è ampliato: forse se ne è anche spostato il centro. Platone, Rousseau, Jacobi non sono cattolicismo: il loro misticismo ha fondamenti razionali e sentimentali, non presenta molte somiglianze con la tradizione cattolica. Nel suo misticismo cristiano, razionalista, Ornato è superiore ai suoi tempi. La sua religione è filosofica; non contradice al cattolicismo, ma neppure ne deriva. Religioso, non ha preoccupazioni dommatiche. Gli basta che Dio viva in lui: non pone troppa attenzione alla Chiesa, nè

---

1. Su questi concetti, qui affermati per la prima volta, non si insiste perchè speriamo di dimostrarli ampiamente in un lavoro sull' Ornato, in questa stessa collezione.

alle pratiche convenzionali, nè ai riti esteriori. Atteggiamenti che non andavano troppo a genio al Gioberti, almeno nel 1841, sì da indurlo a scrivere al Pinelli (18 novembre 1841): « Nè so capire come l'Ornato col suo ingegno e col suo senno, e dopo un soggiorno decenne in Italia, possa ancora far buon viso a certi grilli di razionalismo che dovettero entrargli nel capo quando respirava l'aura della Senna, impregnata dai miasmi dei libri tedeschi. Egli dunque vuol divenire il Cousin della penisola? Benchè lo scopo non sia molto ambizioso non gli riuscirà, spero. La patria di Dante, del Buonarroti, di Galileo, del Vico e del Muratori, cioè dei cinque nomi più grandi d'Italia nella poesia, nelle arti, nelle scienze naturali, nella filosofia e nella erudizione, non si persuaderà mai che il cattolicismo non possa accordarsi cogli incrementi più eletti e più copiosi dell'ingegno umano. Signori Ornatisti, se vorrete combattere la fede antica d'Italia, ne resterete a bocca rotta. Ve lo dice un ospite meschino della Beozia belgica. Il quale si duole moltissimo che certe ragioni v'impediscano di scrivere, perchè egli proverebbe un matto gusto a stampare un libro sui Gallo-tedeschi ».[1]

---

1. *Lettere di V. Gioberti a P. D. Pinelli* (1833-1849) pubblicate con prefazione e note da V. Cian (Torino 1913) pp. 93-94. Il Cian in nota chiama l'Ornato *tenero del Rosmini* e fa lo stesso errore a p. XVIII della prefazione. Come mostreremo più innanzi nella polemica tra il Rosmini e il Gioberti l'Ornato fu invece col Gioberti e del resto ciò appare naturale a chiunque consideri appena un po' profondamente la natura del teismo dell'Ornato. Nella seconda parte della lettera il Gioberti combatte i suoi nemici rosminiani: questo può aver indotto in errore anche uno studioso accurato qual è il Cian. L'accenno all'Ornato si riferisce invece a un altro fatto. Il primo libro *Degli errori filosofici di A. Rosmini* era stato dal G. dedicato al defunto Biagini, amico comune dell'Ornato e di lui: questa dedica, in cui si ricordava l'ortodossia delle opinioni religiose del Biagini, era spiaciuta all'Ornato secondo quel che ne aveva scritto il Pinelli all'esule.

Parole ingiuste che certo il Gioberti non avrebbe più pronunciato quando scriveva il *Rinnovamento* [1] e s'era anch' egli allontanato assai dall'ortodossia. Ingiusto il paragone col Cousin per tanti caratteri inferiore all'Ornato, se non nell'erudizione certo nella « sodezza » e « profondità »[2] dell'ingegno. Il razionalismo teologico del Cousin si fondava in sostanza sul sensualismo o almeno non riusciva a liberarsene; [3] il dualismo dell'Ornato con l'intuito immediato di Dio pone come originaria l'unità del soggetto con l'assoluto (sulle orme di Jacobi) nè è rimasto indifferente alla critica del cartesianismo intellettualistico fatta dal Vico, sicchè egli si trova effettivamente, non a ripetere, ma ad avviarsi liberamente sulla via del pensiero moderno.

Il suo pensiero razionalistico indipendente dal cattolicismo ha in fondo questo valore: che si riattacca al pensiero moderno per abbandonare il passato morto; negando il dommatismo tradizionale congiunge la speculazione italiana (non è indifferente che proprio egli sia uno degli ammiratori più intelligenti del Vico) coi risultati del pensiero europeo ossia del pensiero tedesco. Poichè l'Ornato non è come il Cousin [4] un eclettico, e se anche non è ancora giunto alla concezione della storicità del pensiero almeno ha superato la rigida concezione del nazionalismo filosofico. Ed era anche

---

1. Del resto già nel Primato (ediz. Balsamo Crivelli, vol. II p. 164) aveva fatto giusta ammenda scrivendo dell'Ornato, morto l'anno prima, affettuosamente.

2. Così giudicava dell'Ornato il Gioberti stesso: lettera del 7 marzo 1834 al Pinelli nell'edizione citata di V. Cian pp. 49-50.

3. B. Spaventa: *Il sensualismo francese del sec. XVIII e V. Cousin* a pp. 102-122. *Da Socrate a Hegel* di Gentile (Bari, Laterza 1905).

4. Sul Cousin l'Ornato ha lasciato un giudizio molto severo, ma in verità perfettamente degno: v. vol. dell'Ottolenghi a pp. 414-418.

assurdo da parte del Gioberti chiamare Gallo-tedesco il suo pensiero quando egli dalla filosofia francese era del tutto alieno e prescindendo dal Rousseau ammirava il solo Malebranche per il quale è pure così entusiastica l'ammirazione del Gioberti. [1]

Naturalmente l'Ornato non ha coscienza chiara di questa libertà di pensiero che egli è solo a professare nell'Italia settentrionale, tutta devota al più dommatico rosminianismo. La coscienza chiara la troveremo poi nel Bertini. Interessante è pure l'applicazione che l'Ornato faceva del suo pensiero filosofico alla politica. Anche qui prescinde dalla Chiesa — che era invece oggetto di molta cura da parte dell'amico suo Santarosa — ; sente oscuramente che l'organismo della nuova storia è lo Stato, che a formarsi uno Stato dovranno mirare gli Italiani. La conoscenza del pensiero degli antichi, specialmente di Aristotele, gli è buona guida; non è alieno dai concetti democratici del Rousseau (che ha appreso a leggere dall'Alfieri, ma mentre l'Alfieri ne traeva alimento per il suo tormentoso individualismo libertario, Ornato cerca di liberare il pensiero di Rousseau dagli elementi di sentimentalismo particolaristico per svilupparne il valore sociale); ed ha una informazione abbastanza minuta, almeno per i tempi, del liberalismo inglese.[2] Anche questi elementi del suo pensiero politico ci portano a tutt'altre conclusioni che all'ortodossia cattolica. Forse in nessuno

---

1. Vedi specialmente del Gioberti l'*Introduzione allo studio della filosofia* (Losanna 1846) t. I pp. 129-130, 298-300, 339; t. II 63,350; t. III 517 e *passim*.

2. Nel 1820 aveva letto e meditato profondamente il libro del Delolme sul Reggimento inglese. [Jean Louis Delolme: *Costitution de l'Angleterre ou état du gouvernement anglais, comparé avec la forme républicaine et avec les autres monarchies d'Europe,* Amsterdam 1771].

come in lui è tanto viva la convinzione che la politica debba fondersi nell'attività del popolo, governato a libertà. Combatte la libertà-arbitrio dei razionalisti e sensisti francesi perchè conducente ad uno stato atomistico ove « non sono più ordini o ceti, ma solo individui, cioè a dire atomi umani che si accozzano e separano secondo il rapido variare della fortuna ». Per lui propizia al naturale sviluppo di tutti gli elementi della umana civiltà è solo « quella forma di reggimento in cui la democrazia, l'aristocrazia e il principato avessero ciascuno la debita parte ».[1] Le parole non ci debbono ingannare e farci pensare ad una mera ripetizione del linguaggio aristotelico, poichè questa concezione è dall'Ornato ravvivata da una continua polemica contro le dottrine della reazione e della demagogia falsamente democratica. Purtroppo di tutta quest'opera non abbiamo che frammenti: certo l'influenza di queste idee sui giovani piemontesi del tempo dovette essere grandissima specialmente nel formare quella coscienza politica laica moderata, salda e pronta al sacrifizio civile che fu poi la vera forza ideale del nostro Risorgimento.[2]

3. Rielaborando quanto s'è detto non è difficile concludere che nella preparazione rivoluzionaria del nostro Piemonte si vanno disegnando sin dal 1815 concezioni e valutazioni che negli anni seguenti divideranno poi acerbamente gli spiriti.

---

1. Nella prefaz. citata di G. Picchioni ai *Ricordi* di Marco Aurelio pp. XXV-XXVI, cfr. pure le lettere pubblicate dall'Ottolenghi, *passim*. Su Gerolamo Picchioni vedi L. Ottolenghi: *Della vita e degli studi di G. P.* (Firenze, 1874) estr. dalla *Rivista Europea*.

2. Il Picchioni (cit. p. XX-VI) non sarebbe alieno dal credere che una certa influenza moderatrice l'Ornato abbia esercitato anche sul bollente animo del giovane Gioberti.

L'unità italiana doveva essere ideale e pratica. Non fu tale perchè il conflitto non venne posto nei suoi termini (nè idealmente, nè praticamente) e ancora oggi attende la sua soluzione.[1]

Non si poteva prescindere dal cattolicismo che era negli animi di tutto il popolo: ma la nostra indipendenza non poteva certo essere cattolica. Lo Stato doveva affermarsi come tale, creazione dello spirito moderno, negazione di tutte le Chiese, verità ideale perchè realtà pratica. Pure tra il Cattolicismo e lo Stato-libertà bisognava trovare empiricamente il termine che mediasse. Questo fu il neo-guelfismo, poi il cattolicismo liberale. Al popolo cattolico bisognava presentare come cattolica anche l'unità. Solo a questo patto egli l'avrebbe, se non voluta, almeno tollerata. Per affermare l'unità si dovette insistere meno sull'altro termine: libertà. Tale è l'equivoco del nostro Risorgimento: e fu anche l'angoscia vera di Mazzini.

Il valore del neo-guelfismo del Balbo, che non s'è messo ancora bene in luce, sta in questa sua visione pratica, realistica. Per questo egli è l'uomo del '48, della rivoluzione cattolica d'Italia. Altrimenti non si spiegherebbe come il moderato sia diventato rivoluzionario (quella era la rivoluzione dei moderati).

Ma il neo-guelfismo nel suo valore di ardita mediazione tra due correnti può essere a patto che esistano le due correnti. Chi rappresentava la nuova libertà, lo Stato in Italia? Ecco la domanda più angosciosa della nostra formazione politica.

---

1. Vedi M. Missiroli: *La monarchia socialista* (Bari, Laterza 1914). Quest'opera anche per chi, come noi, ne discordi, resta una delle valutazioni più originali della nostra crisi ideale dopo il 1870.

Forse l'uomo che affermò l'idea di libertà, di libertà nazionale con maggior vigore tra noi fu il Mazzini che già nel '31 credeva che la libertà fosse in Italia « passione di moltitudini ».[1] In questa illusione si svolse la sua concezione idealistica che cercava l'umanità nel popolo, nella nazione la legge viva del progresso.[2] Questa fu la sua religiosità e credo anch'io con l'Oriani[3] che « il tono mistico del Mazzini concordando con la religiosità della reazione cristiana succeduta alla rivoluzione francese rendesse più accette le arditezze della sua democrazia ». Pochi tuttavia s'accorsero di questa nuova religiosità.

Sentì le stesse esigenze l'Ornato con meno entusiasmo che il Mazzini e perciò l'opera sua fu meno feconda: mettere in luce questo suo atteggiamento era nondimeno assai interessante, sopratutto per le conseguenze che ne trarremo.

Col Mazzini e con l'Ornato è da mettere il Gioberti del quale deliberatamente non ho fatto cenno tra i neoguelfi perchè altra è la sua importanza. Già nel *Primato* c'è un vigoroso ideale civile. Gustavo Balsamo Crivelli nella sua preziosa introduzione ha posto in luce meglio di ogni altro la genesi di questo ideale civile e le ragioni sopratutto pratiche che al Gioberti fecero sempre assumere un atteggiamento più vicino che fosse possibile all'ortodossia.[4] Già nella lettera *Ai*

---

1. G. Mazzini: *Scritti editi ed inediti*, vol. II, Imola 1907, p. 32.

2. Vedi G. Gentile: *Ciò che è vivo di Mazzini* in *Politica*, 10 Marzo 1919 e anche nel numero precedente della stessa rivista. I due articoli furono ristampati l'anno stesso in volumetto (Caserta 1919).

3. Alfredo Oriani: *La lotta politica in Italia*, vol. II, p. 85.

4. Ediz. citata del *Primato*. Vedi specialmente le importantissime lettere al Mamiani, che il Balsamo-Crivelli pubblica per la prima volta, e i frammenti del trattatello *Sul Progresso*, pp. XVII-XXIV; XXVI-XXXIII; XXXIV-XXXIX.

compilatori della Giovane Italia egli metteva in luce il valore della libertà nella morale del cattolicismo,[1] opponendo all'astratto deismo del genovese una religione che fosse insieme filosofia. Il cattolicismo del Gioberti nel Primato, come dice bene il Gentile,[2] è « la storia nella sua positività e concretezza », è la « quintessenza della storia ». Concezione in cui ci sono evidentemente i germi e più che i germi del *Rinnovamento* ove esplicitamente si negherà al papa il diritto alla sovranità.[3] Pure gli scopi pratici cui il Gioberti mirava con i suoi scritti gli impedirono di essere chiaro perfettamente e perciò neanche in lui la nuova Italia laica democratica e anticattolica ebbe il suo teorico. Anche nella politica Gioberti non è chiaro a se stesso. La sua è la ribellione più forte alla tirannide cattolica dei tempi, ma appunto perchè ribellione non è indipendenza.

I politici nostri che seguirono non intesero la religiosità del nuovo Stato laico e democratico, ne dimenticarono i principi ideali per appagarsi nel liberalismo come mera arte di governo; nessuno più pose nei suoi termini il problema al popolo, alla nostra cultura: il liberalismo come tale fu soltanto forma, vuota di ogni contenuto spirituale. Lo Stato non si affermò come organismo religioso che risolvesse nella sua umanità ogni trascendenza divina. Non avendo negato la Chiesa non potè affermare se stesso.

4. Il più profondo tra i discepoli dell'Ornato, Giovanni Maria Bertini, fu il solo pensatore subalpino

---

1. La Giovane Italia, 1834, fascicolo VI, pp. 171-193.

2. G. Gentile: *Il realismo politico di Gioberti*, p. 31 (*Politica*, Rivista mensile, Roma, 24 aprile e 16 giugno 1919, pp. 20-36; 161-178).

3. *Rinnovamento* ed. F. Nicolini (Bari, Laterza 1911) vol. II, p. 298.

che movendo dalle esigenze spirituali religiose dei tempi giungesse con chiarezza speculativa alla negazione del Cattolicismo e all'affermazione del nuovo Stato.[1]

Nato a Pancalieri il 3 agosto 1818 (nel circondario di Pinerolo) passato a Carmagnola verso il 1827 vi fece fanciullo i suoi primi studi sotto la guida di Giovanni Antonio Rayneri succeduto all'Oggero nel 1832 nell'insegnamento della filosofia al Collegio della città. Nel 1835 finiti gli studi secondari venne a Torino e vi ebbe un posto gratuito nel Collegio delle Provincie per il corso di lettere. Conobbe in questi anni l'Ornato e visse con lui in affettuosa intimità di pensiero sino a quando l'Ornato morì (28 ottobre 1842) e il Bertini ne scrisse la bella *Necrologia* che abbiamo citata. Nel tempo in cui il Bertini insegnò rettorica a Carmagnola suppliva alla lontananza la corrispondenza epistolare cui accenneremo fra poco.

Una profonda differenza c'era tra la mente di Luigi Ornato e quella di G. A. Rayneri. E nello spirito del Bertini, giovanissimo ancora, già volto alla meditazione, il dissidio che ne sorse fu assai fecondo per l'elaborazione filosofica del suo pensiero.

Il Rayneri,[2] sacerdote di ingegno piuttosto mediocre, e tuttavia lavoratore di molta coscienza, ebbe impor-

---

1. Non è a tener conto della critica disordinata degli scettici, specialmente di Ausonio Franchi, inefficace perchè priva di ogni sicuro fondamento speculativo. Sul Franchi (che nel '52 scrisse contro il Bertini un libro piuttosto superficiale: vedi la nostra bibliografia) è da vedere lo studio del Gentile a pp. 43-64 delle citate *Orig. della filos. cont.* vol. I; A. Angelini: *Ausonio Franchi* (Roma, Loescher 1897). Ingegno paradossale, talvolta penetrante, più spesso leggero: nella filosofia del nostro Risorgimento ha certo un suo carattere e bisogna tenerne conto.

2. Del Rayneri l'opera più importante è il trattato *Della Pedagogica* incominciato a pubblicare a dispense nel 1859 (Torino, Tip. Franco; II ediz. 1877. Scioldo: traduz. tedesca 1909). Sul R.: Tommaseo; recensione al primo

tanza nella storia della scuola piemontese per l'opera pratica che sulle orme di F. Aporti, con C. Boncompagni, V. Troia, il Danna, il Bernardi, il Dapassano, il Garelli, più tardi il Berti, diede alla causa nobilissima dell'incremento dell'istruzione popolare e secondaria.[1]

Un momento di celebrità l'ebbe pure come filosofo della Pedagogia e parve che l'opera sua fosse sistemazione vigorosa delle dottrine pedagogiche del tempo.[2] In realtà il Rayneri fu tra i rosminiani più ossequenti,[3] ma che meno penetrarono il centro vitale della dottrina del roveretano. L'opera sua vale per le osservazioni numerose onde è sparsa, per l'acutezza e l'esperienza con cui tutti i piccoli problemi sono risolti: il tentativo di organizzazione che parve notevole all'Allievo, è in realtà fallito, perchè non c'è nel libro un centro speculativo da cui tutto si deduca e a cui tutto si possa ricondurre: v'è somma povertà di idee filosofiche, riducendosi tutto lo sforzo sintetico ad accennare talvolta la solita antinomia di autorità (educatore) e di

---

libro della *Pedagogica*, nell'*Istitutore*, Torino 1859 n. 1; G. Allievo: *Della pedagogia in Italia* dal 1846 al 1866; Giovanni Lanza: prefazione alla II ediz. della *Pedagogica* pp. VII-XXXV; C. Boncompagni: *Commemorazione di G. A. R.*, *Istitutore*, Torino 14 dicembre 1867; A. Parato: *G. A. R.*, *Guida del Maestro elementare* 1867 n. 38. [Ristampato poi a pp. 136-166 del vol. *La scuola pedagogica nazionale* (Torino, Bocca 1883]; A. Parato: *G. A. R.* nel *Dizionario illustrato di pedagogia* vol III; G. B. Gerini: pp. 658-701 nel libro *I pedagogisti del sec. XIX* (Torino, Paravia 1909) dove è pure un elenco completo delle opere di G. A. R. Può offrire nel R. un certo interesse la *prolusione pel Riaprimento della R. Università di Torino: Dell'Unità della scienza* (Torino, Stamp. Reale 1856).

1. Vedi su tutti A. Parato: *La scuola pedagogica nazionale* (cit.) specialmente a pp. 54-74; 107-136, ecc.

2. Ebbe discepoli e detrattori. Vedi il libro citato del Parato, compilazione grossolana, ma non senza interesse: nel Rayneri il Parato ammira la sintesi del pensiero educativo nazionale da Pitagora e da Vittorino da Feltre ai tempi moderni!

3. Più alla persona che alla dottrina: nel 1845 fu col Berti a Stresa per visitarvi il roveretano.

libertà (educando), che ha la sua risoluzione nella *sommissione* della libertà all'autorità, dell'educando all'educatore. Questi concetti sono poi riportati all'idea di Dio, dinanzi al quale tra educatore e educando c'è perfetta uguaglianza: ma è chiaro che tale unità non è dialetticamente conquistata e perciò non è filosofica, non ha possibilità di progresso: è mero spiritualismo di lega mediocre. Egli sente i problemi pratici della scuola e dà opera a risolverli secondo i metodi del Girard e dell'Aporti; ma in teoria si fa debole ripetitore dei motivi della filosofia del cardinale Gerdil (Malebranche adattato a fini scolastici ed esposto ad uso della Chiesa) che egli contribuì a rendere popolare in Piemonte.[1] Al Gerdil è ispirata tutta la polemica sua contro il Rousseau che è sostenuta con intenti dommatici. Come si vede è assai grande la distanza tra questo pensiero ortodosso sospettoso di fronte al Rousseau e ad ogni altra forma di razionalismo, e l'entusiasmo dell'Ornato per ogni sforzo di libero pensiero; tra i due misticismi sta un abisso, e basta pensare ai fremiti e alla commozione con cui sempre l'Ornato leggeva Rousseau,[2] tanto aborrito dal buon Rayneri. Contrasto interessante che si riproduce nel pensiero del Bertini. Questi nei primi anni accettò certamente dal Rayneri quel suo dommatismo spiritualistico che appariva in verità la sola salvezza che i tempi offrissero contro il sensismo brutale e leggero ma lo approfondì con lo studio dei filosofi, specialmente gli antichi e il Rosmini.

---

1. Nel 1867 promosso dagli allievi del Rayneri e sopratutto dal Peretti uscì a Torino un periodico filosofico intitolato *Il Gerdil* che s'inspirava al discepolo di Malebranche specialmente nel problema dei rapporti tra filosofia e religione.

2. Vol. cit. di L. Ottolenghi: p. 251, 260, 265-67, 287, 301.

Rosminiano, ma tra i più penetranti, fu il Bertini certamente negli anni universitari, e come il Rosmini desideroso di conciliare col cattolicismo il pensiero filosofico. A contatto col teismo mistico dell' Ornato il Bertini dovette sentire l'insufficienza della posizione rosminiana — che era insomma la posizione di Kant, liberamente ripensata, ma non tutta chiara a se stessa: e contro di essa i motivi Jacobiani (di un Jacobi migliorato) dell' Ornato dovevano apparire critica molto sicura e superiore. Ma il Bertini non abbandonò Rosmini per Ornato: venne invece ripensando in sè il dissidio apprestandosi con sicura maturità ad andare innanzi. Questo ci attesta A. Parato:

« A provare in quanta estimazione l'Ornato fin d'allora avesse il Bertini, citerò questo fatto: sovviemmi che io a sedici anni faceva lettura a quel venerabile cieco nel suo modestissimo alloggio in via della Rocca al terzo piano, e nel 1841 gli veniva leggendo manoscritti i sunti dell' opera giobertiana *sugli (sic) errori del Rosmini* che gli stendeva e mandava da Carmagnola il professore Bertini: e c'erano note piuttosto frequenti e tratto tratto l'Ornato passeggiando con passo celere mi arrestava (mi pare ancora vederlo quasi l'avessi presente) ed esclamava: « Oh questa volta il Rosmini non si caverà più..., ha un bel dire il Bertini in suo sostegno..., se fosse qui presente, gli direi » ecc. E talvolta mi dettava anche lettere pel Bertini, che a 23 anni era già all' altezza di disputare con uno dei primi filosofi d' Europa ».[1]

Certo però l'influenza dell'Ornato sul suo pensiero

---

1. A. Parato: *La scuola pedagogica nazionale* p. 169. Dove mi pare che ci sia la prova irrefragabile che l'Ornato era tutt' altro che « tenero del Rosmini ».

non fu indifferente e noi già ce ne avvediamo nella *Necrologia* che dell'Ornato egli scrisse con affettuosa simpatia nel 1842. Restò cattolico, in quei primi anni, forse con maggior rigore che non fosse stato l'Ornato: ma dal beato sonno dommatico del buon Rayneri, verso cui egli non era stato mai troppo tenero, si allontanò sempre più decisamente. Però bisogna badare a non confondere il pensiero suo con quello dell'Ornato. Questi gli fece sentire l'intima esigenza di abbandonare la posizione critica di Kant per ritrovare la base del sapere nell'unità immediata di Dio e del soggetto che si stabilisce nell'intuito. Esigenza che sente anche Hegel, ma per risalire dall'unità immediata, che come tale non è ancora sapere, alla scienza vera, ossia alla mediazione: perciò egli fonda la dialettica.[1] Ornato appena intravvede, non sviluppa questa esigenza; si accontenta dell'immediatezza dell'intuito, e in logica segue gli scozzesi.

Il problema del Bertini è invece il superamento del misticismo: la sua ontologia si deve costruire psicologicamente: egli non rinnega Cartesio e neanche Locke e Hume. Ma ricorda la *Scienza Nuova*. Ha capito meno sicuramente Kant e perciò lo sforzo e il tormento suo per la costruzione della nuova logica sono più intensi, quasi tumultuosi.

Il problema suo come il problema di Gioberti è quello di Hegel: Jacobi è rimasto assai indietro. Ma le conclusioni sono più chiare nel nostro che in Gioberti, o almeno lo sforzo è più limpido e deciso per-

---

1. Il confronto tra la posizione dell' Hegel e del Bertini e quella di Jacobi è del Gentile: *Le origini della fil. cont.* pp. 161-2. Ma lo si deve sviluppare di più facendo meglio scorgere l' opposizione che c' è tra Jacobi e Bertini.

chè più netto è il dissidio tra il passato e il presente, tra l' ontologia e l' idealismo e, in un certo senso, tra Rayneri e Ornato (il vero Ornato).

5. Quando morì il Bertini nel 1876 si pubblicarono in molti giornali articoli di vecchi amici e ammiratori (Parato, Capello e alcuni anonimi) che deplorando la morte immatura di lui sopratutto lamentavano che essa avesse impedito al venerando filosofo di abbandonare i suoi dubbi e di ritornare cattolico come nei primi anni. Ingenuo rimpianto che noi qui ricordiamo solo per confutare un grave errore che vi è contenuto.

In verità l'*Idea di una filosofia della vita*, pubblicata nel 1850, ha potuto giustificare l'attribuzione di un pensiero cattolico al Bertini perchè effettivamente attraverso molti tormenti e incertezze si riusciva ad un atteggiamento mistico, almeno nelle sue conclusioni, e alla giustificazione del domma della Trinità contro le dottrine panteiste. Ma tutto lo spirito, tutta l' intonazione invano si cercherebbe di ridurli allo schema cattolico. E perciò è interessante vedere alcuni documenti del suo pensiero giovanile, scelti tra gli inediti, che ci avvertono delle sue crisi e dei suoi primi bisogni filosofici. In queste frammentarie espressioni vedremo brevemente come già negli anni giovanili la sua via fosse segnata e si esprimesse in modo molto chiaro la necessità di andare oltre il pensiero cattolico. Una sola esigenza gli restava rispetto al cattolicismo: giustificare in qualche modo il valore della rivelazione; problema fortemente vissuto dal Gioberti che vi diede la risposta più adeguata a quel bisogno di concretezza storica che pareva vi si contenesse. Il Bertini non seguì il Gioberti nel suo concetto di creazione e non volle

mai accettare da lui quella sovrintelligenza che gli pareva ed era infatti, specialmente nelle prime opere, nella *Teorica* e nell'*Introduzione,* un limite all'attività razionale del pensiero. Dalle note che sotto riprodurremo apparirà chiaro come il Bertini tenti di compiere con vigore quel passo che mancando in Gioberti lo fa restare un po' addietro nella filosofia moderna.

In un lucido riassunto della *Teorica del sovrannaturale,* scritto certamente poco tempo dopo la pubblicazione del libro (1838-40?) il Bertini muove al Gioberti queste obbiezioni. Esposto il concetto giobertiano [1] che l'espiazione si possa giustificare soltanto con la rivelazione, il nostro obbietta: « A questo proposito tuttavia si può osservare che l'idea di Dio inchiude che la conversione deve essere a lui accetta. La ragione stessa poteva insegnarci che Dio non vuole la morte del peccatore, ma che si converta e viva. Il cristianesimo rende poi facile la conversione e la perseveranza, ma non è già necessario che esse siano agevoli: basta che non siano impossibili ».[2] Concetto che ha il suo riscontro poco prima in una osservazione sulla virtù: « L'idea di Dio esige bensì che la virtù sia possibile, ma non già che essa abbia un cotal determinato grado di agevolezza e di universalità ». Accenni di una concezione religiosa purissima che non ammette mediazione tra l'uomo e la divinità perchè vuole che la divinità sia in ciascuno degli uomini come conquista morale.

E la concezione culmina in questa affermazione che

1. *Teorica del soprannaturale*, pp. 85-86 (Torino, Ferrero e Franco 1849). Non avendo qui l'edizione di Brusselle (1838), che aveva letto il Bertini, cito questa edizione torinese che n'è l'esatta riproduzione.

2. Dai manoscritti inediti del Bertini presso il figlio Raimondo, al quale rendo qui pubbliche grazie.

anticipa in modo stupendo tutta la critica che seguì nel suo pensiero maturo: « io tengo... che non si debba credere finchè non si vede l'impossibilità del contrario di ciò che si propone a credere. Poichè finchè sussiste la possibilità del contrario, sussiste il pericolo di errare. Ora l'errore è un male così grande che la probabilità di esso anche minima deve avere una forza massima a rattenerci dall'assentire ogni qualvolta il nostro assenso può essere erroneo. Nè dicasi che anche nel dubitare vi è pericolo di errare perchè chi rettamente dubita non pronunzia nulla sull'oggetto, ma enuncia solamente un fatto psicologico, cioè la propria ignoranza intorno ad un oggetto ».[1] Atteggiamento che non può certo giustificarsi dal dommatismo cattolico ed è anche ben lontano dalla jacobiana filosofia del sentimento e della credenza. Il pensiero del Bertini è assoluta razionalità (se gli si dovesse muovere una critica bisognerebbe rimproverargli l'esagerazione del razionalismo un po' implicito in quella *assoluta razionalità*, posto che per ora a lui è difficile mantenere l'assolutezza, non avendo egli ancora altra logica all'infuori di quella che si fonda sul principio di identità); Jacobi invece muove da una posizione agnostica (sviluppatasi attraverso la critica delle inadeguate teorie della conoscenza) e si limita a teorizzare il bisogno di una metafisica, naturale nello spirito anche quando si creda che l'assoluto è inaccessibile, e il bisogno di una morale obbligatoria anche se non la si può fissare razionalmente:[2] il Bertini muove da questi bisogni — e in ciò si allontana da tutti i razionalisti della ragione meramente soggettiva, dagli scet-

1. id. La critica del Bertini si riferisce al passo del Gioberti sulla credibilità del miracolo. *Teorica*, ediz. cit. p. 152.

2. Levy-Bruhl. *La philosophie de Jacobi*. Paris, Alcan 1894, p. XXVIII.

tici e dai materialisti — : ma non si può accontentare della mera constatazione immediata di Jacobi.

Di fronte alla religione il Bertini non scorge ancora le conseguenze del suo pensiero che dovranno rivoluzionare le opinioni ortodosse a cui è stato educato; la rigida moralità cui egli aspira, la purezza religiosa della sua critica che non ha il suo fine in se stessa, ma nel bisogno della verità, lo fanno restare cattolico: o almeno gli pongono questa esigenza. Travagliato da continue crisi angosciose, non vede fuori del cattolicismo altro che scetticismo. E dello scetticismo, in cui più volte è ricaduto in questi anni dolorosi non s'appaga: perchè lo scetticismo non giustifica la moralità. Da questa fede incrollabile nella morale, che è il punto centrale di tutti i suoi pensieri giovanili sparsi in varie memorie e diari, sorgeranno i motivi più elevati e più seri della sua filosofia.

Ad ogni modo già sin d'ora la giustificazione che egli dà della religione è giustificazione di filosofo. La religione è vista come condizione materiale del sapere, uno tra i vari presupposti cronologici: movendo da questi presupposti si esercita la nostra conoscenza che li accetta solo in quanto logicamente li giustifica: ben diversa teoria da quella del Gioberti per il quale la rivelazione non è l'immediato da mediare, ma la mediazione che ha già in sè la sua validità. Questa concezione è sviluppata nella *Idea di una filosofia della vita*, l'opera più nota del Bertini, scritta quasi certamente, secondo che attesta il Capello,[1] intorno al 1846, pubblicata nel 1850 con l'aggiunta di un *Saggio storico sui primordi della filosofia greca.*

Qui il Bertini si trova nella fase più mistica del suo

1. Capello: Prefaz. alla *Logica* di G. M. B. p. VIII.

pensiero. È la teoria dei suoi bisogni morali. Le esigenze dell'Ornato fatte sistema. Il Gioberti letta quest' opera nell' esilio gli scriveva con entusiasmo: « Ho letto con vivo piacere la bell' opera dettata con gusto e con criterio finissimo. Ella ha fatto bene a premere sull'idea dell' infinito, che è di momento supremo in ogni parte della speculazione ».[1] In realtà la posizione ontologica del Bertini era forse più vicina a Cartesio che al Gioberti, ma in quegli anni d' esilio il Gioberti veniva proprio chiarendo a se stesso il suo psicologismo trascendentale e si riconciliava, almeno in parte, con Cartesio.

Noi non esamineremo qui più a lungo questo momento della sua organizzazione filosofica,[2] poichè nel breve spazio che ci è concesso vogliamo meglio insistere su quello che è meno noto del suo pensiero. Basterà notare come del tentativo il Bertini stesso non si appaga. Propostosi di creare una filosofia che razionalmente giustificasse la vita egli si trova invece a non poter conciliare in Dio l'unità con la pluralità, e deve affermare perciò l'incomprensibilità di Dio; non riesce alla giustificazione della creazione divina, sicchè la deduzione ch' egli fa del finito dall' infinito è incerta e arbitraria. Le conclusioni sono precisamente mistiche, di un misticismo dolorosamente pessimistico: « Il bene nella sua essenza, il male nella sua origine, la morte nelle sue conseguenze sono tre misteri per cui la filosofia umana mette capo alla rivelazione ».[3]

---

1. Del 29 ottobre 1851. Pubblicata nel *Baretti*, Torino 1 febbraio 1877 p. 50.

2. Ne ha discorso eccellentemente il Gentile nello studio citato: l'esame della *filosofia della vita* è la cosa più penetrante e significativa di tale studio e noi ne consigliamo la lettura a integrazione dell'interpretazione nostra.

3. *Idea di una filosofia della vita*, p. 233.

A noi dunque il libro interessa, nelle sue conclusioni, come espressione di uno stato d'animo: chè i principi posti condurranno il Bertini ben più innanzi. Per ora intanto è bene vedere come si svolgesse in lui quel processo di filosofia civile di cui abbiamo segnato i primi momenti nella filosofia dell'Ornato, e che lo condurrà alla visione più netta che sia sorta dal nostro Risorgimento della funzione dello Stato.

6. Nel 1847 il Bertini, che aveva sostenuto l'anno prima l'esame per l'aggregazione all'Università torinese discutendovi con molta dottrina alcune tesi filosofiche e letterarie,[1] fu chiamato a reggere la cattedra di storia della filosofia istituita proprio in quel tempo a Torino[2] e vi lesse il 10 novembre 1847 la prolusione intitolata « La filosofia e la sua storia ». Dell'entusiasmo che questa prolusione suscitò tra gli uditori a Torino è testimonio un articolo del *Risorgimento* di G. B. (Giorgio Briano?). Si è visto « per la prima volta », scrive il nostro giornalista « che sorta di potenza sia la letteratura congiunta alla filosofia ». E prosegue: « Egli appare una di quelle forze morali e intellettuali cui la patria potrebbe all'uopo ricorrere ne' pericoli. Vorrei che tale lo riconoscesse la pubblica opinione, che tale specialmente fosse fatto conoscere

---

1. Queste tesi (vedi bibl.) ci avvertono della sicura conoscenza di Platone che sin d'allora il B. s'era procurata. Le tesi letterarie sono state scritte sotto l'influenza del Vico. Notevole è la tesi di rettorica che discute della forma artistica che può assumere il pensiero filosofico: il Bertini fu veramente il più grande prosatore tra i filosofi nostri: nel secolo scorso appena qualche pagina del Gioberti e dell'Acri (sopratutto di questo le traduzioni platoniche: del resto l'Acri fu più artista che filosofo) possono stare accanto alle sue.

2. Il Capello (l. cit.) cita una lettera del Gioberti al Bertini in cui il filosofo torinese si rallegra per questa nomina: ma non ci è stato possibile rintracciarla.

al governo: il governo ha gran bisogno di menti siffatte, di siffatti cuori ». « Bertini è uno di quegli uomini che procedono, che crescono nel silenzio e nella solitudine, e che perciò stanno più presso la verità, nemica dello strepito e dell' ostentazione ».[1]

Pare a noi che questo scritto, pur non allontanandosi dalla concezione generale della filosofia della vita, rappresenti un atteggiamento di pensiero per certi aspetti superiore. È più nettamente posta l'esigenza di studiare la storia della filosofia, intesa come filosofia teoretica, in quanto è storia. Si afferma la necessità della ricerca, il bisogno di tornare sui risultati raggiunti, di rivederli sotto la guida dei grandi filosofi. Atteggiamento che permarrà in tutta la vita del Bertini dando alla sua speculazione il fremito ardente di chi anela ogni giorno ad una verità nuova. Appena concretato il primo risultato sistematico già ne sente l'inadeguatezza, pervaso come è dal senso dell'infinità del reale e del progresso: questo fremito ardente egli comunicava ai suoi discepoli e a chi lo avvicinava.

Da un altro punto di vista è interessante questa prolusione e cioè per il suo pensiero politico. Si era in pieno guelfismo: gli atteggiamenti di Pio IX parevano confermare tutte le speranze: religione e patria, supreme aspirazioni degli spiriti migliori del tempo, parevano unite alfine in un'unica realtà ideale. Allora anche il Bertini fu neo-guelfo: per i suoi bisogni spirituali e anche perchè praticamente pareva che l'unità d'Italia si sarebbe soltanto realizzata per mezzo della Chiesa. Partecipando alla commozione dei tempi il B. esortava i giovani: « Ciascuno di voi può cominciare

---

1. *Risorgimento*. 1848, Anno 1, 6 febbraio, p. 136.

a rendersi tale quale vorrebbe che tutti fossero per il bene della patria. Ciascuno di voi insomma può, cogli studi, cogli esempi e cogli scritti cooperare col divino Pontefice alla gloriosa impresa affidatagli dalla provvidenza ».[1] Dichiarazione importantissima la quale ci avverte come il Bertini sentisse vivamente tutti i motivi del tempo, avesse una visione chiara della realtà; e quindi ci offre una misura per valutare l'importanza eroica degli sforzi che poi egli fece per liberarsi dai limiti del tempo e guardare acutamente all'avvenire. Certo elevando il suo inno al pontefice il Bertini è assai indipendente dallo stato d'animo generale di eccitazione e di confusione. La sua argomentazione è ancora quella del discepolo dell'Ornato. Il bene della patria non può tenersi disgiunto dal bene della religione, ma nelle condizioni presenti questo dipende essenzialmente dal culto della scienza. La politica, la poesia sono tornate all'intimità dello spirito, si sono fatte religione: ora deve farsi religiosa la filosofia.

Tra le religioni il cristianesimo è certamente la più profonda. Se una religione è vera non vi può essere dubbio: essa è il cristianesimo. Ma il Bertini si propone pure, per un istante almeno, la domanda: può esservi una religione vera?[2] A questa domanda deve rispondere la filosofia. È chiaro che affermando questo il Bertini si trova assai lontano dal dogmatismo ortodosso. La filosofia è già sin d'ora, nel 1847, arbitra e sovrana dei destini della religione. E se è in

---

1. *La filosofia e la storia*, p. 43.

2. id. p. 42-3. Del resto già si dice in questa prolusione che lo spirito filosofico consiste in un vivo amore della verità per se stessa e quindi d'ogni genere di verità congiunto a un sentimento dell'inesauribile infinità del vero. — Qui c'è evidentemente oltre una sicura coscienza filosofica, un ardente *pathos* religioso.

questo momento sovrana che riconosce e giustifica la verità religiosa non ci dovremo meravigliare trovando che dieci anni dopo la nega. La nostra critica deve soltanto darci ragione di questa negazione.

7. Le speranze fallirono. Pio IX ritirò lo Statuto. Soffocò con le milizie francesi gli ultimi aneliti alla libertà di Roma repubblicana. A Torino prevalevano allora i municipali, Gioberti si preparava a partire per l'esilio. In quei giorni tristi si levò dal Parlamento piemontese la voce del Bertini.

Il collegio di Carmagnola lo aveva mandato deputato al Parlamento piemontese ed egli partecipò assiduamente ai lavori dell'assemblea per tutta la durata della legislazione dal 1. febbraio al 29 marzo 1849. Nella tornata del 1. marzo il Bertini parlò durante la discussione del progetto d'indirizzo in risposta al discorso della Corona. Sulla questione romana la sua parola fu la più netta che si udisse nel corso di quella discussione. L'antico neo-guelfo parlò allora decisamente contro Cesare Balbo. Qui non ci interessa esaminare se ci fosse più realismo nel Balbo o nel Bertini in quell'occasione. Certo volere una parola netta in quei giorni, volere che il Piemonte affermasse una visione sua delle cose italiane, proprio quando il '48 si era chiuso dubbiosamente, poteva sembrare temerario. Ma era l'unica via di condurre la lotta in modo dignitoso e l'affermarono infatti due uomini tra i più vivi della nostra storia: il Bertini e il Gioberti. Il discorso del Bertini,[1] due anni prima

---

1. Atti del Parlamento Subalpino. Prima Sessione del 1849. Camera dei Deputati tornata del 1. marzo. Raccolti da Paolo Trompeo. Torino, 1860 pp. 266-267.

del *Rinnovamento*, ne è un' anticipazione forse ancora più netta. Tutta la politica della Destra vi è inclusa e già in modo cosciente e organico quale si troverà, più tardi, soltanto in Silvio Spaventa. Questi dirà nel 1886 a Bergamo: « Il papa non poteva, finchè papa, essere principe di Stato libero, cioè soggetto a sindacato di popolo ».[1] E mostrerà di fronte alla chiesa la superiorità dell'*idea di libertà*.[2]

La impostazione del problema nel Bertini non potrebbe essere più recisa. Si tratta di affermare in ogni popolo il diritto all'indipendenza. Questa non può essere senza la libertà di coscienza. Perciò in Roma i diritti del popolo romano sono in contrasto deciso con i pretesi diritti del papa: si tratta di negare questi pretesi diritti. « Il dominio del papa è in contradizione con questa libertà [di coscienza] e ve lo provo. Il principio di libertà di coscienza non deve valere soltanto per gli individui considerati in relazione collo Stato, ma deve valere eziandio per le nazioni le une rispetto alle altre. A quel modo che ciascun cittadino deve poter vivere nello stato secondo quella religione ch'egli tiene per vera, così pure ciascun popolo nel gran concilio delle nazioni. Ora se si ammettesse che il papa, come tale, abbia diritto al dominio temporale e che per conseguenza le altre nazioni cattoliche abbiano il diritto d' imporlo ai Romani come sovrano, ne segue che esse avrebbero il diritto di imporre ai Romani la religione cattolica come religione dello stato, poichè certo non può capire in mia mente l' ipotesi di un

---

1. SILVIO SPAVENTA: *La politica della Destra* (Bari, Laterza 1910), scritti e discorsi raccolti da B. Croce p. 185. Vedi pure: S. S. *Dal 1848 al 1861* (Morano, Napoli 1898) e il bel volume di Discorsi parlamentari (Roma 1913).

2. *La politica della Destra*, pp. 187-189.

papa felicemente regnante sopra un popolo di eretici. Ora io dico che là dove si riconosce una religione qualunque come religione di stato, ivi non può essere vera e compiuta libertà di coscienza ». E al Balbo che il giorno prima aveva parlato in difesa del potere temporale e s' era detto tutto travagliato dal rimpianto per la colpa giovanile di avere approvato la condotta del primo Napoleone contro il papa rispondeva di aver avuto alle sue parole una *commozione profonda*, « e » aggiungeva « temetti non forse quando l' età mi avesse imbiancati i capegli avessi anch' io allora a rimproverare a me stesso il voto con cui ora ho deciso di acconsentire alla decadenza di Pio IX ». Tanto era il senso di responsabilità che occupava questi uomini!

Il Bertini è pronto a riconoscere i beni del dominio temporale nel Medio Evo. Di fronte alla mentalità e alla condizione dei barbari anche l' uomo *che personificava in sè le idee d' ordine, di giustizia, di pace* doveva necessariamente avere una forza fisica proprio per fare trionfare la verità e la giustizia.

Ma con un senso storico meraviglioso il Bertini scrive che « l' autorità è tutta fondata sull' opinione degli uomini e si muta col mutarsi di quest' opinione ». Ora siamo in tempi di idee nuove. È vera l' asserzione del Balbo che l' Italia perderebbe molti beni col diminuire dell' autorità del pontefice. Pure questa è la logica della storia. Poniamo « da una parte questi beni, e dall' altra l' indipendenza, la nazionalità e la libertà e scegliamo ». Nè è da temere come teme il Balbo l' ineluttabile forza dei Papi. « Pio VII lottava contro il dispotismo. Vi era da una parte il principio religioso verso cui gli uomini si sentivano di nuovo attratti da un prepotente bisogno. Dall' altra eravi un uomo col

suo egoismo, colle sue tendenze dispotiche, colla sua forza ».

Ora « abbiamo da una parte il principio dell' indipendenza, della nazionalità, dell' inviolabilità del territorio, della libertà politica, della libertà di coscienza. Dall' altra abbiamo un meschino interesse che cerca di prevalere con intrighi diplomatici e di coonestarsi con una vieta e gesuitica dottrina. Pio IX è divenuto un pretendente; un pretendente di nuova specie senza dubbio e alquanto più formidabile degli altri, ma destinato a correre la loro stessa sorte e ad ottenere dalla corte d' Europa ciò che sogliono ottenere i pretendenti: promesse, buone parole e null' altro ». Sembra una profezia!

Ma i gretti uomini del tempo non furono di questo avviso. I buoni elettori di Carmagnola erano un po' clericaleggianti, tutti poi buoni cattolici e meno buoni italiani. Sicchè scioltasi la Camera e riconvocati i comizi gli negarono il mandato. Egli tornò serenamente agli studi e all' insegnamento. Come non aveva prima sollecitati i suffragi, non si agitò poi per riaverli. Aveva accettato l' elezione per dovere, non per disperdersi nel tumultuoso mondo della pratica. Il suo amore per la patria non era l'amore del tribuno nè quello dell' umanista. Era l' amore del Manzoni, con la capacità di sacrifizio dell' Ornato, il volontario compagno dell' esilio del Santarosa.

Ora c' era ancora per il Bertini, fuori del Parlamento, l' Università, la filosofia, gli studi; e coltivare gli studi, prendere cura della scuola [1] con profonda responsabilità e con intimo ardore era pure votarsi alla patria.

---

1. Sul problema della scuola il Bertini pensò e scrisse ininterrottamente nei 29 anni del suo insegnamento. Esaminerò in altro luogo il suo pensiero sulla scuola, che il nipote Carlo Ludovico raccolse in un unico volume

Per tutta la vita i suoi bisogni teoretici sono tutti informati ad una sana passione di eticità. Tutto ciò che egli scrive o pensa è informato a questo calore. L'*idea di una filosofia della vita* era stata scritta « collo scopo di risparmiare almeno in parte a qualcuno gli errori, le follie e le miserie che *a lui* guastarono la vita ».[1]

Ora s'è elevato a una concezione più serena e il pessimismo è stato vinto da una rassegnata tristezza. L'ideale che lo inspira è Socrate: la filosofia fatta martirio sereno del saggio. Un fascino chiarificatore emana per lui dalla vita meravigliosa dei primi sapienti della Grecia per i quali la scienza è una cosa sola con la pratica, la natura con lo spirito: e tutto è umana armonia. La moralità greca non è il nostro *dovere,* obbligo che s'impone dall'esterno; non è « un debito da pagarsi, un obbligo da compiersi,... ma piuttosto il concetto di cosa ben fatta, cosa convenevole, azione retta, cioè conforme all'ideale; la doverosità... di tali atti tutta consiste nella loro bellezza morale, nella loro onestà, nella loro lodevolezza intrinseca ed assoluta, ogni azione bella è un dovere, ogni dovere è un'azione bella». Non c'è distinzione tra

---

postumo. Le questioni su cui egli ha insistito sono: 1. la relazione tra la scuola primaria e la secondaria (classica e popolare) che era per lui il problema della relazione tra classe dirigente e popolo; 2. la preparazione dei giovani nella scuola secondaria, che egli vide sempre come la scuola nazionale per eccellenza, la creatrice, in un certo senso, della cultura e della civiltà; 3. la libertà d'insegnamento che egli volle come democratico-liberale, ossia non per negare la funzione educativa dello Stato, ma per promuovere nella libertà di concorrenza, l'emulazione e il progresso delle varie scuole. Pertanto egli propugnava con la libertà la *pubblicità* dell'insegnamento per avere una specie di controllo generale da parte dello Stato e dell'opinione pubblica; 4. l'insegnamento morale e religioso come preparazione e primo momento dell'insegnamento filosofico.

1. Dai manoscritti inediti.

erogatorio e supererogatorio, tra il precetto e il consiglio. E la bontà è « perfezione di tutto l' uomo e non solo dello spirito nè di una sola facoltà dello spirito ».[1] Ma nè l' eredità del cristianesimo nè gli stati d' animo romantici concedono questa innata e spontanea idealità. Solo faticosamente si conquista l' unità di vita morale e vita teoretica. Si tende alla serenità ellenica, ma il punto di partenza è il tormento presente dello spirito cristiano.

8. S' è visto dunque che l' atteggiamento ortodosso del pensiero del Bertini si riduceva in sostanza a una posizione sentimentale e derivando questa da un giudizio sulla realtà temporanea, da un esame di dati contingenti, è bastato che i dati contingenti mutassero perchè mutasse pure la posizione sentimentale e venisse negato il cattolicismo ortodosso. Ma è bene ricordarci che il Bertini non è Ausonio Franchi e perciò la sua evoluzione non si concreta in polemiche rumorose, non si fa critica demagogica come nel bollente ligure, due volte apostata, ma si ripiega su se stesso, si esamina, si giustifica e si valuta nell' interiorità dello spirito. Dopo il suo discorso nel Parlamento il Bertini non disse più una parola sulla questione religiosa sino al 1861. Poichè aveva dato al problema un' impostazione storica bisognava approfondire la storia. Questa fu l' opera sua in quegli anni. La storia della filosofia in Italia ancora non esisteva. I pochi lavori che s' erano fatti valevano soltanto, dice il Gentile, come « informi tentativi, specie di cataloghi, storie esterne, compilazioni : quali i libri di Appiano Buonafede, le aggiunte del Poli al Manuale del Tennemann, una storia di

1. *Opere varie*, p. 30, 31.

Davide Winspeare, un Quadro del Pessina, le monografie del Baldacchini ».[1] Ma, dopo le *Lettere* del Galluppi, l'onore di aver creato la storiografia filosofica italiana non spetta al solo Spaventa: il Bertini nello stesso tempo o poco prima scrisse pure lavori considerevoli diversi da quelli poderosi dell'hegeliano di Napoli, e diciamo anche, meno dialetticamente chiari, ma ugualmente profondi e nuovi per la cultura italiana.

Già nella citata prolusione del '47 il Bertini metteva in luce il valore teoretico della storia della filosofia. E anche più esplicitamente nel 1845 affermava che « noi possiamo nella storia dei secoli ravvisare la storia della vita individuale e nella storia dei vari sistemi filosofici riandare le vicende della propria vita individuale ». Nella serie dei sistemi « la quale non è una successione fortuita, ma ordinata secondo certe leggi, noi possiamo leggere scritta in varii caratteri la Filosofia della storia, l'economia della Provvidenza divina nella educazione dell'umanità ».[2] Affermazioni che s'udivano allora per la prima volta e che solo più tardi lo Spaventa riprese per conto

1. B. Spaventa: *Scritti filosofici raccolti e pubblicati con note e con un discorso sulla vita e sulle opere dell'autore da Giovanni Gentile*, p. LIX. In questo discorso introduttivo, stupendo per la rivelazione dello Spaventa che ne fu data alla cultura italiana, i giudizi dati sul Bertini non sono accettabili. Il Gentile stesso ha corretto nel suo studio successivo il giudizio che vi dava del pensiero della *filosofia della vita*, definito come « schiettamente giobertiano », p. XXXV. Neppure è vero che « gli uomini speculativi del Piemonte allora [quando vi giunse lo Spaventa nel 1850] erano tutti neo-guelfi », p. XXXVI. Per il Bertini noi abbiamo dimostrato più sopra come già nel 1849 egli anticipasse la visione dello Stato laico, che poi ebbero gli hegeliani e la Destra. Vedremo come su questa via egli andasse sempre più innanzi. Veramente il pensiero del Bertini è tanto più notevole in quanto è vero ciò che dice più sotto il Gentile: « Tale [ossia neo-guelfo] fu ed era necessario che fosse il primo carattere del risorgimento dello spirito dell'Italia superiore, del Risorgimento da cui derivò anche il politico ».

2. *Storia della filosofia moderna*, p. 15.

proprio, fecondandole. E c'era qui il meglio del pensiero di Hegel che il Bertini, diverso e superiore anche in ciò ai contemporanei, citava e discuteva attentamente.

Si confrontino infatti i pensieri citati con questi dell'Hegel: « L'artefice di tutto questo lavoro [la storia della filosofia] che dura da millennii è l'uno ed unico spirito vivente, la cui essenza è di recare a sua consapevolezza quello che esso è, ed essendo così questo suo essere divenuto oggetto, subito elevarsi sopra di esso e costituirsi in un grado superiore. La storia della filosofia mostra nelle filosofie che appariscono diverse una unica filosofia in diversi gradi di svolgimento: mostra altresì che i particolari principi che stavano a fondamento quale di questo, quale di quel sistema, sono altrettanti rami di un medesimo unico tutto. La filosofia che viene ultima per ordine di tempo, è il risultato di tutte le filosofie precedenti, e deve quindi contenere i principi di tutte: essa è perciò, quando però sia veramente una filosofia, la più sviluppata, la più ricca e la più concreta ».[1]

Ma più viva che nell'Hegel fu sempre nel Bertini la visione della storia. Non tanto per l'*obiettività* che in lui loda il Cantoni[2] quanto perchè egli effettivamente si sforza di vedere il processo storico, di compiere la fenomenologia dello Spirito e non si ferma a vuoti e arbitrari schematismi. Del resto anche più tardi rimprovererà all'Hegel, come errore tra i più gravi della sua filosofia, la *pretesa di costrurre a priori... il corso della storia umana*.[3]

In questo approfondimento del concetto della storia

1. Hegel. *Op. complete* VI, p. 21. Berlino 1843.
2. C. Cantoni. *Giovanni Maria Bertini.* ediz. cit. pp. 7-15.
3. *Sulla filosofia moderna e contemporanea* p. 35. *Filosofia delle scuole italiane* 1878, vol. XVII.

il Bertini è solo: i filosofi del tempo correvano dietro al fantasma di una filosofia italiana da rinnovare (*l'antiquissima Italorum sapientia)* che si esprimeva o nelle aberrazioni platoniche dei Giobertiani o nel volgare empirismo di Terenzio Mamiani. Fisime nazionalistiche: lo Spaventa s'apprestava a combatterle con vigore sostituendo a tante fantasticherie il suo concetto vigoroso della circolazione del pensiero europeo.[1] Il Bertini s'accontentò di negare quelle aberrazioni promovendo con serietà e spregiudicatezza un'organica cultura filosofica che tenesse conto sopratutto della moderna filosofia tedesca.

Già vedemmo come nel 1850 pubblicasse insieme alla *Filosofia della vita* un *Saggio sui primordi della filosofia greca.* Del quale il Gioberti così gli parlava nella lettera citata: « leggendo il sunto sugoso ch'ella diede nella seconda parte della filosofia greca mi nacque un pensiero che non posso dissimularle. Questo sunto diss'io è come l'unghia del leone che dimostra il valore dell'artefice. Perchè mai questi non ci darebbe una storia distesa dell'antica sapienza ellenica? Non potrebbe incominciare a darci una storia della filosofia pitagorica? » Si sa che il Gioberti credeva che la filosofia pitagorica fosse « senza dubbio la sintesi più vasta dell'antichità in opera di filosofia »; egli lo consigliava dunque a intraprendere questo lavoro perchè così « c'introdurrebbe nell'antica Grecia senza farci

---

1. B. Spaventa: *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli* 23 novembre-23 dicembre 1861 (Napoli, Vitale 1862); rist. da G. Gentile. *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (Bari, Laterza 1909); vedi la prefaz. del Gentile ai citati *Scritti filosofici;* V. Fazio Allmayer: *Il problema della nazionalità nella filosofia di Bertrando Spaventa* pp. 173-190, Roma *Giornale critico della filos. ital.* Aprile 1920.

uscire d'Italia ». Errori e leggerezze che non mossero affatto l'ingegno chiaro e misurato del Bertini.

Il valore del *Saggio* è notevolissimo per i tempi, per quanto finisse poi col non accontentare più l'autore che lo rifece nel 1869.

Tuttavia anche questa prima edizione è un notevole tentativo di sintesi, saldamente preparato da una cultura formidabile; ma qua e là turbano la visione dello storico non pochi pregiudizi dommatici, quale è per esempio la soverchia preoccupazione di voler rintracciare il teismo in filosofi come Talete e gli altri Ionici che professano il naturalismo.

L'opera si fondava essenzialmente sul Ritter [1] e ne ebbe i molti difetti. Uno dei più gravi è l'arbitraria distinzione della dottrina ionica in fisico-dinamica e fisico-meccanica che spezza l'esame organico del pensiero e non ne coglie lo sviluppo reale. Il Bertini riesce a vedere meglio del Ritter la posizione di Anassimene, ma non intende Anassimandro perchè ne interpreta la dottrina panteisticamente accettando la debolissima interpretazione del Ritter (confutata poi meravigliosamente dallo Zeller), che tutte le cose siano da principio non virtualmente, ma in atto *ab aeterno* e immutabili nell'*ἄπειρον*. Anche la posizione di Anassagora, arbitrariamente collegato agli Ionici, è vista solo parzialmente, e di Senofane si esagera il teismo. (Il Bertini si fonda qui sul *De Xenophane, Zenone et Gorgia* che crede, secondo l'opinione tradizionale, essere di Aristotele. Nel '69 accettò i dubbi dello Zeller sull'autore e la reintegrazione del vero titolo: *De Melisso, Xenophane et Gorgia).*

---

1. Il Bertini lavorò sul testo tedesco. Io mi sono valso per i riscontri della traduz. francese del Tissot. Paris. Librairie de Ladrange 1835.

Questi ed altri errori sono corretti nella seconda edizione. Inoltre venti anni di studi condussero il Bertini a penetrare intimamente nel pensiero antico e a valersi di tutto il lavoro filologico, filosofico compiuto sino allora e specialmente dell'opera poderosa dello Zeller. L'opera del Bertini non si può confrontare con lo Zeller, poichè non vuol essere una grande raccolta di materiali, ma piuttosto una breve monografia sintetica: la preparazione erudita è tuttàvia mirabile, e la visione dello sviluppo storico è, quasi sempre, più penetrante che nello storico tedesco.

Una delle innovazioni più sostanziali della seconda edizione è il rifacimento dello studio sui Pitagorici. Nel '50 il Bertini s'era fondato sopratutto sui frammenti di Filolao del Böckh: il pensiero dei primi pitagorei era pertanto confuso con quello dei posteriori e il principio di Pitagora non si poteva organicamente spiegare: nel '69 la trattazione si fa più scarna, ma più sicura poichè conformemente ai risultati della critica più recente[1] l'autenticità di Filolao viene respinta.

Del resto tutto il libro tranne le pagine dedicate agli eleati (già molto maturate e diligenti nella prima edizione) è profondamente rinnovato. La trattazione non comincia più arbitrariamente con Talete ma ci fa prima intendere la formazione del pensiero greco attraverso Omero, Esiodo, la morale e la cosmogonia popolare. Un senso storico sicurissimo pervade tutta la ricostruzione. La disposizione: dagli Ionici (natura materiale) agli eleati (puro essere) ai pitagorici (numero, relazione, ancora materiale naturalmente); poi da Eraclito

1. *Die angebliche Schriftstellerei des Philolaos u. d. Bruchstückeuder ihm zugeschriebenen Bücher untersucht von* C. Schaarschmidt, Bonn 1864.

(divenire indeterminato) ad Empedocle e agli atomisti (coesistenza della immutabilità del reale e del molteplice che si muta e diviene) fino ad Anassagora (che pur movendosi nell'ambito del vecchio pensiero pone il principio nuovo, il Nous, che sarà fecondato dalla filosofia posteriore) cerca di riprodurre lo sviluppo verace e di intendere il movimento dialettico che portò da Talete a Socrate.

Su Socrate scrisse nel 1854 uno studio che è il primo notevole saggio filosofico dedicato in Italia al grande Ateniese: vi tornò spesso insoddisfatto e lasciò morendo la traduzione completa dei Memorabili, con note numerose, che fu pubblicata postuma e resta un modello: nelle note sono tradotti molti luoghi platonici e posti a confronto con i corrispondenti senofontei.[1]

Lo studio del '54 provocò un articolo di critica di B. Spaventa,[2] che noi qui non discuteremo riservando l'interessante analisi ad un più ampio studio. L'articolo dello Spaventa è certo molto importante: con chiarezza vi è scorto il problema centrale di Socrate (l'oggettività ideale meramente formale) e la connessione tra Socrate e il precedente movimento naturalistico e la critica sofistica. Tuttavia, tenendo conto di una certa incertezza nel linguaggio e quindi anche nel pensiero del Bertini, ci sembra che la distanza tra i due storici non sia così grande come volle lo Spaventa. L'opposizione fondamentale sta nella diversa

---

1. Nell'importanza data a Senofonte il Bertini è precursore del Labriola; il suo metodo che consiste nel muovere da Senofonte per trovare in Platone la conferma e la valutazione ideale fu ripreso fecondamente dallo Zuccante: *Socrate* (Torino, Bocca 1909), opera non molto originale, ma compilazione intelligente. Su Socrate il Bertini lasciò pure un ampio studio non terminato che dovrebbe essere tra i suoi manoscritti.

2. B. Spaventa: *Da Socrate a Hegel*, pp. 1-50.

importanza che da essi vien data ai sofisti (ingiustamente trascurati dal Bertini, che nella sua rigida coscienza morale doveva provare per costoro addirittura repugnanza): ma molte delle altre obbiezioni dello Spaventa si riducono a fraintendimenti e a mezzi polemici. S'aggiunga che il lavoro del Bertini è piuttosto una serie di appunti che non un'opera organica e saranno spiegate molte incertezze e frammentarietà.

È merito considerevole del Bertini aver inteso il concetto di Dio in Socrate, che non dipende affatto, come vorrebbe lo Spaventa, dalla vecchia metafisica materialistica, ma è lo sviluppo dell'oscura intuizione di Anassagora e offrirà poi a Platone, come sintesi e unità delle idee, l'universalità della conoscenza. Questa unità appunto del discepolo di Socrate studia il nostro storico in questi studi platonici. Vigoroso è il tentativo di scorgere nella loro organicità il *Timeo*, il *Filebo*, il *Sofista*, la *Repubblica* sorpassando le incertezze che possono derivare dalla forma estetica e mitologica dell'espressione: in questo ci pare che il Bertini sia andato innanzi anche allo Zeller. Certo i lavori dello storico piemontese sono il contributo più importante che la critica italiana degli ultimi tempi abbia offerto agli studi filosofici sull'antichità. [1]

E non hanno minore importanza i lavori di filosofia moderna. Gli studi su Cartesio, su Locke, su Hume, su Kant, la *Storia critica delle prove metafisiche di una realtà sovrasensibile* sono ancora degni di essere letti.

---

1. Con stupore vedo che nessuno dei lavori del Bertini è citato dal De Ruggero nella sua recente *Storia della filosofia* (Bari, Laterza 1918 vol. I e II: *La Filosofia greca*). Quest'opera rimane assai addietro al Bertini in fatto di preparazione erudita e di accuratezza di indagine: in sostanza è una rielaborazione dei risultati dello Zeller: la visione storica generale è tracciata sotto l'influenza dello Spaventa e senza molta novità.

È sopratutto vigorosa e speculativamente feconda la concezione che sin dal 1854 egli ha della filosofia moderna. Per lui come per l'Erdmann la filosofia moderna incomincia con Cartesio; si differenzia dalla filosofia antica (greco-romana e medievale) perchè è critica, mentre quella è dommatica. La preparazione della filosofia moderna si fa in Italia da Bruno, Telesio, Campanella, Galileo: vi coopera in Inghilterra Bacone: è il risorgimento delle scienze che infrangono i vecchi limiti aristotelici, della filosofia che si fa indipendente dalla teologia. Così muore la scolastica e si torna all'eterno libro della natura e della coscienza umana. La nuova filosofia sorge poi come critica delle cognizioni (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz e Wolf) e come critica della stessa facoltà di conoscere (Locke, Hume, Kant e i post-kantiani).

Il Bertini non riconosce la legittimità del problema critico kantiano ma riconosce invece come sorte da esso le filosofie di Fichte, Schelling, Hegel, ossia il nuovo dommatismo (la filosofia è necessariamente dommatismo, ossia affermazione), fondato su basi criticamente inconcusse. L'esigenza da lui dichiarata esplicitamente è di continuare il nuovo idealismo dal quale soltanto può sorgere una teoria adatta completamente ai bisogni della nostra età. Esigenze che erano affermate nello stesso tempo da B. Spaventa; nello Spaventa c'è più comprensiva visione del cammino dialettico della storia, nel Bertini ci sono maggiormente certe preoccupazioni esegetiche, certe visioni analitiche che gli turbano talvolta la ricostruzione sintetica, quando vuol scorgere tutti i problemi particolari.

9. Risalendo il corso della storia dunque s'era da un lato andato affinando il suo ideale morale, ormai

tutto pervaso dalla stoica serena sicurezza di Socrate, dall'altro s'era fatto più acuto il bisogno di una teoria dello spirito che questo ideale morale giustificasse facendolo assoluta razionalità. Le sue considerazioni su Socrate rappresentavano in sostanza questo pensiero e perciò ne era rimasta attenuata la visione storica, tanto da permettere il fraintendimento dello Spaventa: certo in questa sua memoria socratica molte osservazioni erano ancora ardori di sentimento e si concretavano immediatamente in forme ammirative e non si curavano abbastanza di una riflessione sicura, indipendente dalla contingenza dello stato d'animo: ha ragione il Cantoni [1] di attribuire a questo studio una grande importanza nell'evoluzione del pensiero filosofico e religioso del Bertini.

Ma tutta la Storia e sopratutto quella della filosofia moderna gli insegnava la decadenza del cattolicismo. Perciò il Bertini si mette risolutamente sulla via della negazione.

L'occasione della polemica è piuttosto pratica che filosofica: il primo motivo è l'esame della moralità della dottrina cattolica nelle sue conseguenze politiche: egli conclude negando la moralità dell'insegnamento della Chiesa, contestando alla religione ogni valore educativo; l'insegnamento va fondato sulla morale. Contro la Chiesa, organo della religione, afferma lo Stato, organo della morale. In una seconda fase la sua critica riprendendo alcuni motivi giovanili nega alla religione, come a tutte le forme di fede e di credenza, ogni valore per la conoscenza, respinge qualsiasi rivelazione risolvendo la religione nella filosofia. Le due fasi si implicano e si contengono vicendevolmente: il

1. Vedi Cantoni, op. cit. p. 13, 19, 52.

Bertini ha dato ai primi scritti un'impostazione di polemica pratica, ha pubblicato invece più tardi la matura elaborazione teoretica.

Nel 1861 mentre lo Stato italiano si fondava ad unità di fronte al Vaticano, apparvero a Torino tre dialoghi su *La questione religiosa.* [1] I dialoghi si svolgono tra un teologo e un filosofo e pongono recisamente il dilemma tra cattolicismo ortodosso e filosofia liberale riducendolo fondamentalmente all'opposizione tra immoralità e moralità: poichè il filosofo pone come primo principio la necessità di non mentire a se stesso, di non credere e non affermare come certa nessuna cosa che non sia tale; il cattolico pone al disopra del principio di veracità la necessità assoluta di credere per la salute eterna anche quando non bastino gli argomenti addotti, ossia anche quando si tratti di mentire a se stesso. Dalle due posizioni scaturiscono politicamente due diverse conseguenze: dal cattolicismo ortodosso l'assolutismo e il potere temporale, dalla filosofia liberale il liberalismo ortodosso.

Noi seguiremo meglio questo dilemma analizzando

1. Unione Tip. Edit. 1861. In appendice il Bertini tradusse l'*Eutifrone*. Questo è il solo dialogo platonico di cui sia stata data alle stampe la traduzione. Un altro saggio notevole è il *Fedro* stampato in questo volume. Nei manoscritti si trovano molte traduzioni platoniche. A questo lavoro il Bertini poneva la più grande attenzione e scrupolosità e vi attese per tutta la vita. Infatti il Cantoni ci attesta che lunghi brani di Platone egli traduceva negli anni di Università (1835-1839); e su queste traduzioni tornò sempre infaticabilmente. Con vera angoscia lamentiamo la perdita di tutta quest'opera che in qualche mese per la revisione si sarebbe potuto dall'autore mettere in condizione di essere pubblicata. E avremmo certo avuto una mirabile traduzione ove si pensi che alla genialità artistica dell'Acri il Bertini univa la profonda conoscenza filologica che in Italia dopo lui ebbero forse soltanto il Ferrai e specialmente il Fraccaroli, e la sicura comprensione del pensiero greco tutto e platonico in special modo che è attestato dalla *nuova interpretazione delle idee platoniche.*

la lettera al Passaglia del 1863.[1] Qui il Bertini abbozza una teoria dello Stato, che sarà anche il fondamento del libro *Il Vaticano e lo Stato* pubblicato nel 1876.

Poichè il Passaglia aveva posto la questione dei rapporti tra Stato e Chiesa e andava propugnando sul *Mediatore* un regime di accordo tra i due organismi, secondo la formula cavouriana, il Bertini risale all'esame dei presupposti teorici della questione indagando *qual sia la vera religione,* che è poi in sostanza la questione *qual sia il vero Dio.* Due sistemi specialmente rispondono a tale questione e vi rispondono nel modo che devono, presentando una concezione completa dei problemi della realtà.

Il sistema cattolico è il sistema del *servilismo assoluto.* Posto come principio che la salute dell'anima dipenda dall'adesione a certe formole e pratiche rivelate e istituite da Dio in modo soprannaturale e che organo di tale rivelazione è la Chiesa, ne scaturisce chiaramente che la forma in cui la Chiesa deve organizzarsi è il monarcato assoluto. Infatti si può parlare di regime costituzionale per un Sovrano terreno, privo di assistenza divina, ma per il Pontefice la cosa è diversa: egli realizza l'ideale vagheggiato da Platone; egli operando per la grazia celeste, non può trasformarsi in tiranno e perciò non deve essere costretto dalla materialità delle leggi. Le leggi sono inevitabile rimedio contingente ai mali politici di uno stato imperfetto: in una società perfetta fondata per ispirazione divina diventano inutili e dannose: nessuna legge

1. Carlo Passaglia: *Conferenze di Diritto Pubblico* (Torino. Tipografia del Mediatore, 1864), che sono la risposta alla lettera del Bertini. Sul Passaglia vedi Pasquale d'Ercole: *C. P. cenno biografico e ricordo* Torino Paravia 1888 estr. dall' *Annuario della R. Università di Torino* 1887-1888.

vi può essere superiore al Papa, alla quale i fedeli abbiano diritto di richiamarlo, perchè la Chiesa come società non consiste nei fedeli, non è la moltitudine disgregata degli individui, ma ha la sua forma e il suo ordine nell'autorità assoluta del Pontefice che è legge vivente di vita divina. Posto il dogma che tutto deve essere diretto alla salvezza dell'anima, la politica viene a dipendere dalla morale, la morale dal dogma. L'infallibilità del Papa in morale è in sostanza anche infallibilità in politica, per chi almeno guardi la realtà e non l'espressione artificiosa e contorta in cui si tenta di confondere queste conclusioni. Pertanto accanto ad una Chiesa libera non è concepibile un libero Stato poichè la Chiesa tende per sua natura a rendere vana la libertà degli altri.

Bisogna duuque opporre al sistema cattolico ortodossista un sistema egualmente netto e organico senza accettare *mediazioni* o compromessi dove comportar non si possono.

Perciò il liberalismo laico del Bertini non che professarsi ateo o indifferente pone principio d'azione la religiosità, ma non sente il bisogno di fissare la personalità di Dio per dedurne la realtà umana. Il Bertini dice che di Dio *non importa accertare l'esistenza:* la vera religione essendo il *puro amore della verità congiunto alla pratica della giustizia e della beneficenza,* rende un omaggio a Dio anche *chi nega* la sua esistenza se è *convinto di rendere con ciò un omaggio alla verità.* Qui è chiaro che il vecchio teismo mistico non ha più posto nel pensiero del nostro filosofo, e non si può neppure più parlare, come parla il Gentile, di teismo filosofico. Qui il teismo è ridotto al senso dell'infinità immanente negli uomini, è insomma l'ideale umano che trascende l'individuo perchè è amore, ossia realiz-

zazione nell'individuo dell' umanità. Nella ricerca della verità che è affermazione di ciò che v' è di più universale nell'uomo, l'umanità si fa veramente divina. Da queste premesse, di cui vedremo poi lo sviluppo teoretico, il Bertini deduce il sistema del liberalismo assoluto. La religione consiste nella « veracità, nel rispetto assoluto della dignità umana, della libertà di coscienza, nella mitezza d'animo, nella compassione operosa verso i miseri ». Ora questi sono i valori che ha affermato nascendo a libertà lo Stato nazionale. Come sintesi degli ideali moderni lo Stato, proprio in quanto Stato, è dunque « Chiesa, è la vera Chiesa della vera religione del vero Dio ». Non può essere indifferente, perchè nato dal progresso, si batte per il progresso, per la filosofia della libertà che è la vera religione. Perciò « lo Stato-Chiesa della libertà accoglie nel suo seno tutte le libertà, non è intollerante se non contro intolleranti, non perseguita altri che i persecutori ». Mai fu affermata più limpidamente la funzione trascendentale dello Stato come principio di umanità, come organismo in cui l'individuo supera il suo egoismo e si fa sociale per la legge d'amore.

Teoria che è la sostanza del pensiero moderno sullo Stato, ma che nel Bertini ha l'importanza di una cosciente anticipazione: la funzione morale dello Stato è da lui affermata col vigore di un tormento religioso, al di là dell'apparente esteriorità del principio di organizzazione statale, se ne scorge la sostanza nell'intimità ricca e profonda dello spirito e della storia.

Senza incertezze il Bertini ha superato finalmente la posizione ideale astratta che di fronte al problema avevano avuto tutti i liberali d'Italia. La critica sua alla formula *Libera Chiesa in libero Stato* è mirabilmente chiara e misurata. Ben lontano dalle aberrazioni

nebulose del Vera[1] il Bertini pensa a combattere non Cavour, ma la concezione speculativa che i cavouriani mettevano in fondo alla formula. Nessuno può negare l'importanza storica della politica ecclesiastica di Cavour: egli risolveva con mirabile tatto politico un problema tremendo che gli era stato preparato dalla confusione d'idee del passato. Lo risolveva nella contingenza, per la contingenza dei dati immediati. Offriva un *modus vivendi* non una soluzione. Nè avrebbe potuto operare diversamente: egli era nella realtà, accettava cercando di attenuarne le conseguenze della mancata preparazione ideale del nostro Risorgimento. Ma al filosofo spetta risalire alle cause di queste contingenze. La sua affermazione nel mondo ideale dei veri termini del conflitto prepara la chiarificazione della realtà politica e la nuova soluzione pratica. Ora il Bertini per primo di fronte all'inadeguatezza filosofica della posizione del Passaglia pone con intuito meraviglioso il vero problema. La lontana preparazione del liberalismo dell'Ornato ha qui il suo organico sistema. Purtroppo non c'era allora, all'infuori degli hegeliani di Napoli, chi avesse una tale coscienza dell'importanza del problema nazionale. Sicchè il conflitto non fu risolto, tra Stato e Chiesa continuò l'equivoco funesto e inevitabile finchè lo Stato non si affermi come popolo, ossia verità immanente.

Il Bertini risolveva il problema di dare un contenuto alla rivoluzione italiana e allo Stato che ne fu la risultanza. Soluzione ideale che era pertanto solo un

1. Augusto Vera. *Il Cavour e libera Chiesa in libero Stato.* Si veda la seconda edizione italiana di R. Mariano (Napoli, Morano 1887) con una biografia del Vera, superficialissima e pomposamente esaltativa. Il Vera non ha nessuna coscienza della concretezza politica e non intende l'essenza del pensiero e della vita moderna, tutto chiuso in un platonismo che egli esprime con un frasario pseudo-hegeliano.

punto fissato e chiarito, ma non poteva essere soluzione politica finchè non si fosse fatta realtà nella coscienza e nell'azione del popolo.

Tutto il problema italiano dal '48 ad oggi è questo. Il liberalismo non seppe superare la sua contradizione e la sua inadeguatezza. Invece di affermare l'unità come unità laica e democratica, invece di farsi partito di popolo, come voleva la logica della nostra storia, si ridusse a riprodurre quella che in Inghilterra era *arte di governo* e che in Italia, mancando una coscienza unitaria, non poteva essere se non mera funzione amministrativa, priva di contenuto ideale. Il liberalismo inglese è arte politica che ricerca un risultato: la composizione contingente delle forze sociali: tutti gli elementi della realtà sono accettati, ma solo in quanto contano come forze, come attività fecondatrici. In Inghilterra, dove il sentimento della libertà popolare e dell' unità è vivo da secoli, questa funzione esteriore è in sostanza vera intimità e affermazione positiva (valida anche educativamente) del sostanziale ideale di libertà.

In Italia, il Bertini ha mirabilmente compreso, bisogna instaurare il sentimento di libertà nelle coscienze; bisogna insistere sulla funzione positiva dello Stato-libertà. Il termine su cui fa d'uopo insistere è il popolo, non come astratta maggioranza, ma come volontà cosciente che si afferma nella lotta politica. Questa è libertà e insieme umanità: è la vera libertà posta speculativamente come legge del progresso e non empiricamente come astrattezza libertaria dell' individuo. Questo è il vero punto a cui mirava l'Ornato. Non la libertà razionalista settecentesca dell'uomo isolato: ma la libertà che ha in sè l'autorità, libertà sociale ossia necessità.

Notevolissima è nel Bertini, che altri chiamò platonico, la negazione dello Stato platonico che nella sua assolutezza di norma trascendente e naturale non è in nessun modo umanità attuosa, ma ideale da contemplare. Nello stesso modo è negato lo Stato come forma ideale vuota quale si ritrova nelle dottrine di Kant e di Herbart, sicchè il suo concetto si esprime in modo veramente concreto quale si doveva enunciare poi dal Fiorentino [1] e dagli altri hegeliani d'Italia, quale poi si svolgerà nel moderno idealismo.

10. Svolgendo l'esigenza implicita del suo pensiero il Bertini giunge nel 1870 a respingere tutto il sistema cattolico e a negare l'esistenza di Dio, come essere in sè perfetto, separato da noi.

La preparazione di questa negazione aperta la possiamo seguire agevolmente dal 1860 al 1870. Egli si sforza in questi anni di costruire la nuova logica che giustifichi la sua affermazione metafisica. Nel '66 ripetendo ai suoi scolari la prolusione sulla storia della filosofia che aveva pronunciato nel '47, afferma recisamente il suo razionalismo, e, rinunciando all'antico dilemma tra teismo e nullismo, attenua l'opposizione al panteismo che si scorgeva nella prima edizione del lavoro, e lascia da parte ogni professione di teismo.

Ma l'opera più importante per la costruzione della nuova metafisica è la *Storia critica delle prove metafisiche di una realtà sovrasensibile*.

Esposti e discussi acutamente gli argomenti metafisici da Senofane a Gioberti il Bertini accetta come

---

1. F. Fiorentino: *Lo Stato moderno* in *Giornale napoletano di filosofia e lettere* III, p. 501, 1876; e anche l'*Etica* negli *Elementi di filosofia*. Di B. Spaventa si veda *La politica dei Gesuiti nel sec. XVI e nel XIX* a cura di G. Gentile (Albrighi e Segati 1911).

valide alcune proposizioni che non si scostano interamente dai caratteri della sua vecchia metafisica, ma costituiscono la mediazione tra la vecchia e la nuova.

Il Bertini respinge il teismo mistico accettando dal Leibniz il sistema delle monadi come moltitudine infinita di enti pensanti (aventi quindi esistenza spirituale, reale e assoluta) capaci di rappresentarsi in qualche modo l' universo e però partecipi nell' infinità propria dell' infinità degli altri. Il Bertini elimina dal suo sistema i due concetti leibniziani di creazione e di annientamento, ritenendo che provengano « da pregiudizi invincibili o da ripugnanza a mettersi in aperta contradizione colle credenze comuni troppo rispettabili per un uomo il quale, come Leibniz, recava nella trattazione delle questioni religiose e filosofiche la destrezza del diplomatico, il senso pratico dell' uomo di mondo e nutriva nel fondo dell' animo qualche speranza che la sua filosofia potesse esercitare un' influenza riformatrice sugli uomini del suo tempo ».

Ora credo anch' io col Gentile che sia arbitraria questa interpretazione di Leibniz e che veramente i concetti di creazione e di annientamento nel sistema leibniziano abbiano l' essenziale funzione di ridurre il mondo all' unità vivente di un Dio operante. Ma qui non è il luogo di intendere Leibniz ; Bertini vuol sostituire al mondo di Leibniz, che è ancora qualcosa di immediato, di naturale, il nuovo mondo della *mentalità assoluta,* dove ogni immediatezza si fa nell' intelletto mediata realtà (riflessa).

Perciò egli è ormai al di là del teismo: ancora accetta il concetto di Dio, perchè il suo pensiero non è ancora chiaro a se stesso: ma in realtà nel suo sistema di monadi Dio non sta più a far nulla. La sua funzione è di *predominare ;* di *comprendere nella*

sua intelligenza la pluralità infinita delle monadi, ma in questo senso ogni monade è Dio perchè realizza in sè il concetto dell'infinito e ha il massimo di realtà in quanto si *rappresenta* l'universo (che cosa è per il Bertini « rappresentarsi » se non « comprendere nella propria intelligenza ? »). E allora questo Dio non è affatto predominante, non è Dio se non in quanto è monade.

Tale era certo il pensiero più profondo del Bertini che tende infatti a negare assolutamente il trascendente e a risolvere nell'assoluta intelligibilità il *sovrintelligibile giobertiano* (che è limite insuperabile, è finità dello spirito, oppure esplicazione infinita ma non sviluppo di una essenza implicata; sostanza, ad ogni modo, e non soggetto, come dice Bertrando Spaventa).

Questo processo si scorge sopratutto nelle polemiche contro il cattolicismo e la filosofia della credenza. Nelle *Lettere sulla religione* (1870) la conclusione essenziale è che le proposizioni della Gnosi cattolica non hanno nessuna intrinseca credibilità poichè la credenza è un'illusione, se non si risolve nella coscienza riflessa, e la fede in un sovrintelligibile non ha realtà nè possibilità.

Qui il Bertini negando la Sovrintelligenza del Gioberti è in realtà sul cammino segnato dalle *Postume*: poichè per il vero Gioberti, come per il Bertini, il sovrintelligibile non è che l'unità delle determinazioni intelligibili: come tale è conoscibile, non dalla mera potenzialità dell'intuito, ma nella verace infinità dello spirito.

La monade come unità delle monadi è relazione di sè con gli altri perchè concreta relazione di sè con sè. Leibniz è stato soltanto una fase, l'immediatezza ch'era in lui s'è fatta mediazione ossia vera-

mente Mentalità assoluta. Queste non sono le parole che usa il Bertini, ma questo è il significato del suo pensiero, anche se non c'è la terminologia hegeliana.

Nel 1874 nega decisamente l'esistenza di Dio: vincendo anche le ultime ripugnanze sentimentali che dalla negazione sinora lo avevano trattenuto. La sua morale ha ormai altra base su cui fondarsi. Il passo compiuto è così grande che il Bertini non riesce subito a dedurne tutte le conseguenze. E resta stranamente impigliato negli elementi stessi del problema abbattuto e per esempio non si libera (come Kant) dalla questione dell'immortalità dell'anima e dopo qualche incertezza s'induce ad accettare l'immortalità, oltre che per ragioni morali, per la legge generale *in virtù di cui niuna sostanza riducesi a nulla.* Ad ogni modo ciò che importa in questo articolo che ci rappresenta l'ultima elaborazione della sua metafisica è l'affermazione netta che per trovare la verità « si debba puramente e semplicemente filosofare » poichè non c'è « nell'uomo altra facoltà del vero che la ragione ». Non c'è dualismo tra fede e scienza, religione e filosofia. Come nella vita individuale il filosofo ha superato il momento religioso per trovare la sua religione nella sua filosofia, così nel corso della storia « la scienza diventerà un giorno la sola religione, la sola legge, la sola consolatrice degli uomini, e adempierà a questi uffici in modo ben più compiuto, più efficace e più costante che non abbiano fatto in fino ad ora tutte le religioni positive del mondo ».

Secondo questi concetti direttivi il Bertini aveva cominciato un nuovo corso di filosofia che sventuratamente non riuscì a compiere. Egli pubblicò la sola *introduzione* che è tra gli scritti suoi più vibranti di *pathos* filosofico. Il Capello con molta diligenza, ma

senza sufficiente perspicacia ne pubblicò, postuma, la *Logica* che delle varie parti di cui l' opera doveva constare è certo la meno originale e la meno interessante, poichè il pensiero dell'autore si svolge qui in gran parte secondo la direzione aristotelica, e per i problemi essenziali su cui la logica formale si fonda, per quei problemi di cui egli aveva posta l'esigenza e da cui doveva sorgere accanto alla logica formale una nuova logica rimanda alla Psicologia (p. 150) e alla Metafisica (p. 49).

Qui il compito del critico sinchè altri documenti non vengano alla luce (e io spero di dire presto parole più decisive quando avrò in esame tutti i manoscritti rimasti) sta nell' intendere i nuovi concetti cercando di sceverarli dai residui che la vecchia metafisica, pur domata, come vedemmo, ha lasciato nel pensiero del nostro. Non si richiede trascrizione o sunto di filologo, ma interpretazione conscia e valida. Alla luce delle esigenze che noi abbiamo fissato bisogna valutare tutto lo sviluppo del pensiero del Bertini. Questo cercammo di fare più chiaramente che si potesse nei brevi limiti che ci erano segnati. La nostra interpretazione è giustificata da se stessa dalla possibilità di intendere che essa offre. Non ci si può rimproverare di falsare le idee del nostro filosofo. Il Bertini che noi abbiamo voluto intendere è naturalmente il Bertini ideale, quello che è un momento della nostra storia: questo ci importava, non una cronaca in cui tutte le idee sue si ammucchiassero indifferentemente.

Del resto le esigenze che noi abbiamo colte sono coscientemente affermate dall'autore stesso.

Nel 1874 il Bertini le enuncia con recisa esattezza: « l'età nostra è dominata insieme da spirito di positivismo e da spirito di libertà: fa d' uopo adunque che

le credenze cercate siano positive e liberali a un tempo ».

Mirabile posizione questa del Bertini di fronte al positivismo che è in sostanza un'anticipata valutazione storica di tutto il movimento! Il positivismo inteso « come spirito di critica e di esattezza scientifica » egli l'aveva professato sempre anche se nel 1850 lo chiamava più volentieri, con parola meno barbara di quella che l'uso poi volle, *umanismo*. Ma proprio con questo spirito di critica, che il Mamiani e i suoi scimmiottatori d'Italia s'erano dimenticati, egli voleva costruire la nuova metafisica e non già rinunciarvi secondo le conclusioni positiviste. Poichè libertà e indipendenza, con tanta fatica conquistate, sarebbero vane senza un « sistema di cognizioni profonde e ispiratrici di nobili sentimenti ». Questo bisogno si soddisfa solo filosofando e non già ripetendo materialmente dottrine filosofiche passate « senza darci la pena di intenderne il senso e le ragioni ». « Quand' anche la vera filosofia già si trovasse al mondo o presso qualche antico o presso alcuno dei nostri contemporanei noi non potremmo volgerla a beneficio nostro se non coll'appropriarcela intellettualmente, cioè col giungere alla nostra volta a scoprirla e riconoscerla vera filosofando con metodo ed in piena libertà di spirito. Nulla adunque ci può esimere dalla necessità di filosofare ». Alla metafisica volgare scettica e materialista si può soltanto opporre la vera. Poichè Kant ha dimostrato che « una metafisica è un bisogno naturale e ineluttabile e che la ragione umana, per usare le parole del vecchio professore di Könisberg, mossa non da una curiosità, ma da naturale bisogno, si eleva sempre a tali questioni a cui l'esperienza non può dare alcuna risposta ». La risposta, secondo il Bertini, deve venire

dalla ragione stessa che procedendo dalla fondamentale unità di intuizione e intelletto *(unità sintetica originaria)*, di infinito e di finito si leva dialetticamente a intendere questa unità in un sistema organico, a chiarire a sè se stessa. Nel 1871 il Bertini esamina Hegel e ritrova in lui il suo bisogno stesso di una metafisica immanente che neghi ogni misticismo. Ma la sua interpretazione è superiore ad Hegel, come è superiore ad Hegel la filosofia di B. Spaventa, in quanto sa discernere *ciò che è vivo e ciò che è morto* nel filosofo tedesco.

Questa che riportiamo è la pagina conclusiva della ontologia italiana del secolo scorso, la concezione più grande e più luminosa in cui culmini lo sforzo speculativo del Rosmini e del Gioberti.[1]

« Alle formole scolastiche dell'hegelianismo sopravvive lo spirito, e questo spirito ve lo esprimo in due proposizioni fondamentali: l'una ontologica, la quale afferma che l'assoluto che è il proprio oggetto della filosofia non è separato dal finito, ma in questo vive, e si muove, e fuori di questo non sarebbe che una vana astrazione; l'altra proposizione è metodologica ed afferma, che alla conoscenza certa dell'assoluto non si arriva di primo slancio per mezzo di una pretesa intuizione intellettuale, come voleva Schelling, ma sì con un metodo dialettico il quale procedendo da qualche cosa di assolutamente necessario e non movendo un passo innanzi se non per forza di una necessità assoluta, riesca a ripensare in modo concreto e determinato quello che è dato nell'intuito come un'astratta universalità. *(Questa esigenza che è il centro della filosofia*

---

1. *Sulla filosofia moderna e contemporanea;* nella *Filosofia delle Scuole italiane* vol. XVII 1878 (pp. 34-35). Questo importantissimo articolo è sfuggito al Gentile.

moderna il Bertini l'aveva già posta nella Filosofia della vita: *con minore chiarezza per il non sufficiente approfondimento di Kant).* Questo spirito hegeliano è quello che trapelando nelle dottrine religiose rende noi moderni così ripugnanti a quel semi-antropomorfismo, per cui si considera Dio come sopra e fuori della vita dell'universo, interveniente di tratto in tratto ad interrompere il corso delle sue leggi con azione sovrannaturale e come rivelantesi *ab extrinseco* alla mente umana. Questo spirito è pur quello che ci rende alieni da ogni misticismo e non ci lascia prendere interesse se non all'uomo e alle cose umane. All'antico detto del comico *homo sum; humani nihil a me alienum puto* — noi potremmo sostituire quest'altro motto — *homo sum; quidquid non humanum est a me alienum puto.* — A questo spirito è pur dovuto il grande interesse che hanno per noi gli studi storici. Ammesso che l'assoluto non si manifesti se non nell'uomo e nello svolgimento storico della coscienza umana, è chiaro che la massima e più copiosa sorgente di cognizione filosofica è la storia; essa sola ci può far conoscere in modo vivo e pieno quello che vi è nella natura umana e mostrarci in questa un riflesso della divinità.

Gli stoici definivano la filosofia — *scientia rerum divinarum et humanarum.* — Noi moderni dovremmo piuttosto dirla — *scientia rerum divinarum in rebus humanis.*

Ma se lo spirito della filosofia hegeliana vive ancora al presente e, a loro saputa od insaputa, governa le menti di coloro che pensano e cercano il vero negli svariati campi della scienza, il sistema nelle sue varie forme è caduto e la sua pretesa di costruire *a priori* il mondo della natura e della storia umana si è chiarita vana e ridicola ».

Con maggiore indipendenza dunque che non vi

fosse nello Spaventa il Bertini riesce a intendere per primo in Italia il valore centrale di Hegel, senza ripeterlo servilmente, anzi negandone la parte caduca. Allo schematismo che vizia tanta parte del sistema hegeliano egli sostituisce la concretezza del suo mondo morale. Anche in questo è proceduto innanzi rispetto all'Hegel. In lui l'immanenza divina è intesa con più umana verità: il punto su cui egli insiste è la personalità, e per questo, pur avendo una metafisica superiore a Leibniz, ne accetta l'idea di monade, per questo il suo ideale, il suo concetto vitale è l'uomo-Dio.

Ma la sua personalità è la storia; oltre che a Hegel egli, che pur è mosso dal platonismo, sente il bisogno di riportarsi al Vico.

A questa posizione stessa di indipendenza comprensiva rispetto all'idealismo tedesco dovette tornare la filosofia italiana quando volle progredire: e i concetti stessi del Bertini, per evidente necessità, tornarono più sviluppati e coscienti nelle critiche che, indipendentemente dal filosofo piemontese, mossero all'Hegel il Croce e il Gentile.

Anche in questo dunque egli volse lo sguardo suo penetrante nella profondità dell'avvenire.

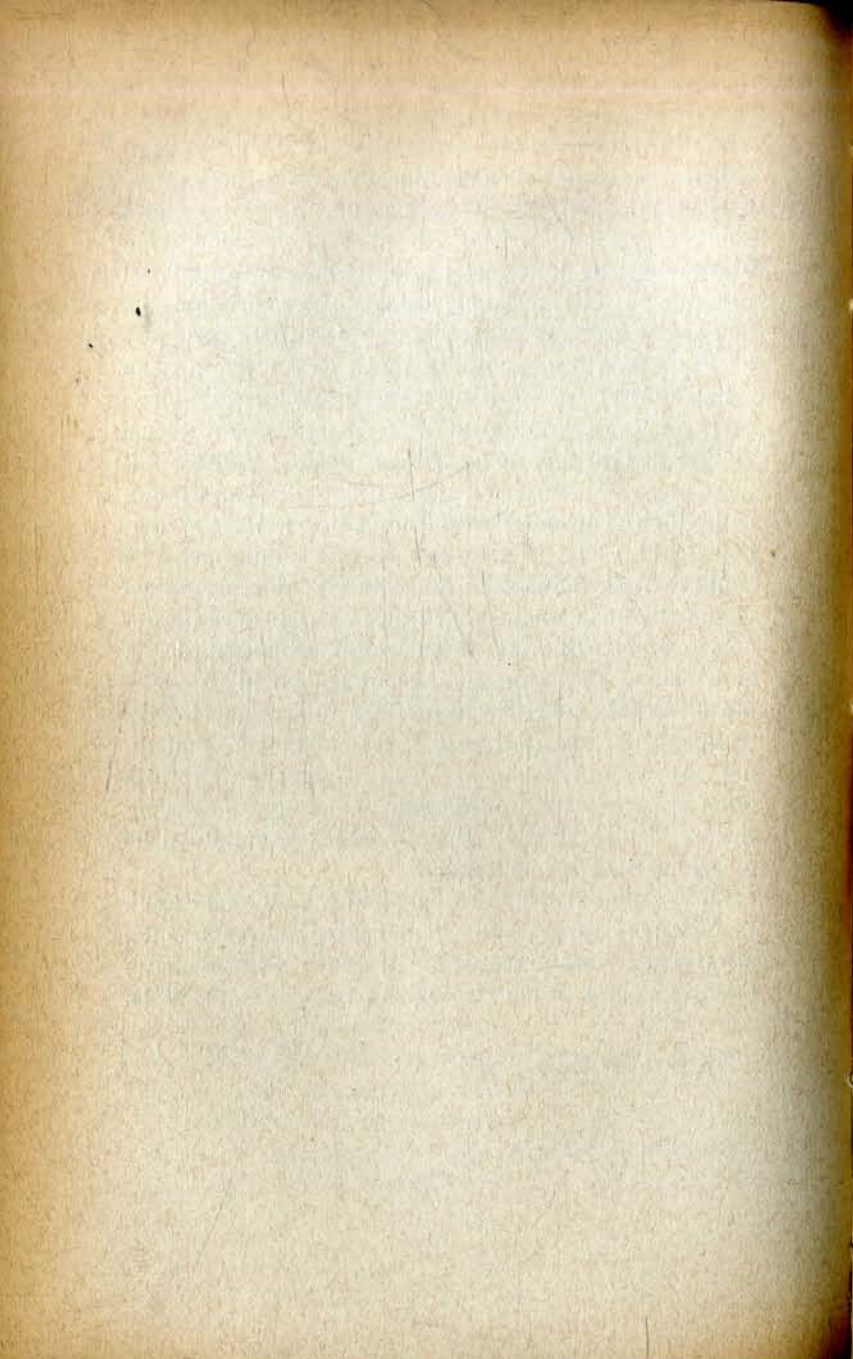
11. Nel 1876, poco tempo prima della morte, il Bertini mandava alle stampe *Il Vaticano e lo Stato.* È l'ultimo suo libro. Quasi il testamento suo legato alla patria. Vi si conclude la sua polemica religiosa. Anche dopo la legge delle Guarentigie che avrebbero dovuto, secondo molti, risolvere definitivamente la questione il Bertini sente il bisogno di tornare alle idee sue, a definirne il valore attuale. Il dissidio tra Stato e Chiesa è una delle forme del dissidio fra filosofia e religione: non si compone se non risolvendo la

Chiesa nello Stato. Quest'opera pone il Bertini agli italiani: svolgere il valore educativo dello Stato, chiarire il valore anti-cattolico della sua libertà. Lo Stato, come espressione pratica di una nuova concezione ideale che ha in sè il meglio delle concezioni del passato, ha un suo valore religioso. Perciò l'insegnamento che esso dà essendo diretto a instaurare la perfetta filosofia, non può prescindere dalla religione, che è una filosofia primordiale. L'ideale dello Stato deve essere ancora Cristo, poichè esso è l'erede del problema morale di Cristo, l'uomo-Dio per legge d'amore (in linguaggio filosofico: la monade che in quanto monade effettua in sè le altre monadi, ossia si fa divina: il finito che ha realizzato in sè l'infinito).

Ma la voce del Bertini era solitaria: ultimo sopravvissuto di una generazione eroica egli chiedeva invano che lo Stato assumesse la sua responsabilità ideale. La generazione che seguì alla sua dimenticò lui e insieme la propria funzione ideale. Era il processo logico. Seguiva una crisi di inerzia — che ebbe il suo simbolo nel positivismo *posapiano* — alla prima crisi laboriosa onde era sorto il Risorgimento in mezzo a una confusione d'idee agitata, rispecchiante nel tumulto della creazione alcune incertezze.

La missione italiana si dimenticò per cinquant'anni. E s'è andato preparando lentamente, maturatamente, attraverso i recenti sacrifici, il nuovo Risorgimento, ossia la nostra prima rivoluzione laica e democratica.

PIERO GOBETTI.

Torino, 15 ottobre 1920.

ELENCO COMPLETO DELLE OPERE DI G. M. BERTINI

---

1. Necrologia (di Luigi Ornato) *L' Eridano*, Rivista scientifico-letteraria, Torino, anno II, 1842, pp. 415-419.

2. « De doctrina arcana quae in eleusinis misteriis tradita fuisse fertur » (ex archeologia, pp. 3-46).

3. « De dialogo Platonis, qui Gorgiae nomine inscribitur » (ex historia scriptorum, pp. 47-88).

4. « Divisione generale della storia della lingua greca » (dalla storia critica delle lingue, pp. 89-96).

5. « Dell'eloquenza in generale e in particolare delle varie forme in cui si possono esteticamente esporre le dottrine filosofiche » (dalla retorica, pp. 97-105).

6. « Dell'arte poetica » (pp. 106-120).

(I numeri 2, 3, 4, 5, 6 sono le tesi svolte dal B. nell'esame per l'aggregazione all'Università di Torino. Furono date alle stampe col titolo: Ioannes Maria Bertini | civis Carmaniolensis | in publico eiusdem urbis gymnasio | Rhetoricae professor | ut | in ampliss. A.A. L.L. collegium | cooptaretur | in Regio Taurinensi Athenaeo | publice disputabat | Anno MDCCCXLVI DIE XXX mensis Maii | Hora VIII cum Dim. Mat. | Taurini ex officina regia (1847).

A queste tesi accenna confusamente il Cantoni, ma nessuno di quanti parlarono del B. ne ebbe conoscenza precisa. La copia posseduta del libro appartenente alla Biblioteca Nazionale di Torino andò distrutta dall'incendio del 1905. Ma io l'ho potuto vedere nella Biblioteca Civica).

7. « La filosofia e la sua storia ». Discorso detto dal Pro-

fessor Giovanni Maria Bertini nell'inaugurazione della scuola di storia della filosofia antica il giorno 10 novembre 1847. Tipografia Barbiè, 1 franco, p. 43.

(Opuscolo molto importante, ma rarissimo e ignorato da tutti quelli che parlarono sin qui deliberatamente del B. La Biblioteca Civica di Torino ne possiede l'esemplare della libreria del professore Pier Antonio Corte).

8. « Della gratuita educazione del popolo ». Nel *Risorgimento.* Giornale quotidiano. Torino, anno I, 1848. N. 92 e 93 (13 e 14 aprile 1848).

(Ristampato a pp. 1-10 del volume postumo *Per la riforma delle scuole medie* 1889, vedi di questa bibliografia il n. 65).

9. « Idea di una filosofia della vita ». Torino, Stamperia Reale, 1850, 2 vol. di pp. XI; 254; 203.

(Il volume contiene il « Saggio Storico sui primordi della filosofia greca »: rifatto poi nel 1869, vedi n. 31).

10. « Lettera del professore Bertini al dottore Armandi intorno ad una nuova dimostrazione dell'immortalità dell'anima proposta da Antonio Rosmini ». Nel *Cimento*, Anno I 1852, pp. 373-377. Torino, Tipografia Ferrero e Franco.

11. « Lettera al marchese Gustavo di Cavour » (sullo stesso argomento: in risposta alle critiche del marchese pubblicate nella stessa annata della rivista a pp. 474-477). Cimento 1852, pp. 614-625.

(Tra le altre citazioni platoniche c'è qui la traduzione del celebre passo della *Repubblica* (Libro X) ove si dimostra l'immortalità dell'anima).

12. « Considerazioni sulla dottrina di Socrate ». R. Accademia di Scienze di Torino. Letta il 21 dicembre 1854, pubblicata nelle *Memorie* 1857, vol. XVI, pp. 1-35.

(Ristampato a pp. 1-37 delle « Opere Varie », vedi n. 66).

13. « Saggio sul Fedro ». *Rivista contemporanea.* Torino 1855, vol. III, pp. 53-74.

(Ristampato in questo volume).

14. « Aristotele ». Metafisica di Aristotele tradotta e commentata da R. Bonghi. Libri I-VI, Stamperia Reale. (Recensione) *Rivista contemporanea* 1855, vol. III, pp. 877-892.

15. « Della Istruzione Pubblica in Piemonte ». Considerazioni e proposte. Torino, Franco, 1857.

(Ristampato a pp. 11-80 del vol. « Per la riforma delle scuole medie »; vedi n. 65).

16. « Schiarimenti sulla dottrina cartesiana ». Letta il 6 giugno 1858 e pubblicata nelle *Memorie* della R. Acc. di Sc. di Torino 1859, vol XVIII, pp. 153-171.

(Ristampato a pp. 39-59 delle cit. « Opere varie » e a pp. 129-166 della « Storia della filosofia moderna » vol. I; vedi n. 64, 66 di questa bibl.).

17. « La questione del Materialismo ». *Effemeridi della Pubblica Istruzione di Torino,* anno II, n. 21; 11 febbraio 1861.

18. « Sulla percezione del concetto di spazio ». *Id.* anno II, n. 25; 11 marzo 1861.

19. « Della legge fondamentale del pensiero ». *Id.* anno II, n. 28; 11 aprile 1861.

20. « La filosofia critica ». *Id.* anno II, n. 33; 6 maggio 1861.

(Nelle biblioteche torinesi non mi è stato possibile ritrovare le *Effemeridi* — nella Nazionale furon distrutte dall'incendio del 1905 —: questi sono perciò i soli articoli del B. di cui non mi sia potuto valere nella mia interpretazione).

21. « La questione religiosa »: dialoghi. Unione Tipografica Editrice Torinese, 1862, p. 184.

(Aggiunta la traduzione dell'*Eutifrone*. Furono letti prima alla R. Acc. di Sc. Vedi i « Sunti dei lavori scientifici letti e discussi nella Classe di scienze morali, storiche e filologiche della Reale Accademia delle Scienze di Torino scritti da Gaspare Gorresio, segretario perpetuo della classe ». Torino, Stamperia Reale, 1868, dove è riassunto a pp. 48-50 il primo dialogo).

22. « La filosofia critica prima di Kant ». Letta alla R. Acc. di Sc. di Torino nelle adunanze del 7 maggio e dell'11 giugno 1863. Nel *Gerdil* (periodico settimanale religioso filosofico storico e letterario redatto da una società di professori e dottori dell'Università di Torino) 1867, vol. I, pp. 427-433, vol. II, pp. 33-44.

(Nei *Sunti* (cit.) del Gorresio, pp. 198, 206-208).

23. « Lettera a Carlo Passaglia (direttore del *Mediatore)* sulla questione religiosa »: pubblicata a pp. 2-8 nel vol. « Conferenze di Diritto Pubblico per Carlo Passaglia ». Torino, Tipografia del Mediatore 1864.

(Nel corso del libro poi il Passaglia riproduce e discute in forma dialogica tutta la lettera del B.).

24. « Relazioni e proposte sull'istruzione classica » 1865.

(Ristampato a pp. 81-114 del vol. « Per la riforma della scuola media »).

25. « Storia critica delle prove metafisiche di una realtà sovrasensibile ». Letta all'Accademia il 28 maggio 1865, 25 febbraio e 13 maggio 1866. La prima parte nei *Sunti* (cit.) del Gorresio, la seconda e la terza parte negli *Atti della R. Acc. di Sc. di Torino* (1865-1866) volume I, pp. 352-362; 613-661.

26. « Prelezione ad un corso di storia di filosofia ». Letta il giorno 22 novembre 1866. *Il Gerdil* 1867, vol. I, pp. 45-53; 75-82; 101-108.

(È un rifacimento della prelezione del 1847 (v. n. 7). Il confronto è molto interessante come testimonianza del progresso interiore del pensiero del B.).

27. « Lettera del professore Bertini » (al collega Peyretti). *Il Gerdil* 1867, vol. I, pp. 315-316.

(Il Peyretti aveva scritto per la redazione del giornale uno schiarimento *(Credere e sapere;* « Il Gerdil » I, pp. 104-106) alle idee manifestate dal Bertini nella sua *Prelezione* (v. n. 25) che altri aveva accusato di razionalismo).

28. « Pitagora e il suo istituto ». Frammento di una lezione del professore Bertini. *Il Gerdil* 1867, vol. I, pp. 265-271.

(Ripubblicato con poche modificazioni nella « Filosofia greca prima di Socrate » paragrafi 59-60, pp. 161-172. È una lezione fatta in quell'anno nel corso universitario).

29. « Introduzione ad un corso di filosofia ». Letta all'Accademia il 19 maggio 1867; pubblicata negli *Atti*, 1867, vol. II, pp. 503-525.

(Ripubblicato in « Opere varie » (cit.), pp. 61-76).

30. « Nota illustrativa di un passo di Erodoto ». Letta all'Accademia il 29 marzo 1868; pubblicata negli *Atti*, vol. III, pp. 498-501.

(Ripubblicato in « Opere varie » (cit.), pp. 77-79. Il Bertini stesso la riprodusse lievemente modificata nella « Filosofia greca prima di Socrate »).

31. « Comunicazione di un capitolo della Storia della filosofia ». Letto all'Accademia il 22 maggio 1869; pubblicato negli *Atti*, vol. IV, pp. 674-682.

32. « La filosofia greca prima di Socrate ». Torino 1869, Stamperia Reale.

(È la seconda edizione completamente rifatta del « Saggio sui primordi della filosofia greca » (v. n. 9). Due capitoli aveva prima pubblicati separatamente; v. n. 28, 31).

33. « Schiarimenti sulla controversia tra lo spiritualismo e il materialismo ». Letto all'Accademia il 9 gennaio 1870; pubblicato negli *Atti*, vol. V, pp. 295-363.

(Ripubblicata a pp. 81-130 delle « Opere varie » (cit.).

34. « Lettere sulla religione » (quattro lettere). *Filosofia delle scuole italiane*, Firenze 1870, vol. I, pp. 340-352; 352-388; vol. II, pp. 108-145; 289-315.

35. « Della conoscenza umana ». *Filosofia delle scuole italiane*. Firenze 1871, vol. IV, pp. 134-160.

36. « Nota dichiarativa di un passo di Dante nel canto XVI dell'Inferno ». Letta il 18 giugno 1871 all'Accademia; pubblicata negli *Atti*, VI, 525-534.

(Ripubblicata in « Opere varie » (cit.), pp. 131-138).

37. «Sulla questione delle categorie dell'intelletto umano ». Letta il 18 febbraio 1872 all'Accademia; pubblicata negli *Atti*, VII, 534-551.

(Ripubblicata in « Opere varie » (cit.), pp. 139-151).

38. « Prolegomeni ad ogni passata e futura critica della ragione». *Filosofia delle scuole italiane*, 1872, vol. VI, pp. 89-112; 193-313.

39. « Di una questione preliminare ad ogni filosofia ». *Filosofia delle scuole italiane* 1873, VIII, pp. 297-318.

40. « Dubbi logici sulle definizioni 6ª, 7ª, 8ª, del quinto

libro di Euclide ». Letta all'Accademia il 29 giugno 1873; pubblicata negli *Atti*, vol. VIII, pp. 889-899.

(Ripubblicato a pp. 115-122 del vol. (cit.) « Per la riforma delle scuole medie »; e nelle « Opere varie » (cit.), pp. 153-160).

41. « Alcuni appunti in servigio dei futuri editori di traduzioni italiane di prosatori greci ». *Rivista di filologia e d'istruzione classica* (Direttori G. Muller e D. Pezzi). Torino, Loescher 1873, Anno I, pp. 24-27.

42. « Aristoteles oder über das Gesetz der Geschichte von Hermann Boergeus » Leipzig 1872. (Recensione). *Rivista di filologia ed istruzione classica* 1873, Anno I, pp. 338-340.

43. « Saggio sul Clitofonte ». Dialogo attribuito a Platone. *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 1873, Anno I, pp. 457-480.

44. « Sulla critica delle rivelazioni ». (Risposta alla lettera del Conte Mamiani al professore Bertini). *Filosofia delle scuole italiane.* Roma 1874, vol. IX, pp. 71-104.

45. « Le tribolazioni di un insegnante di ginnasio e quelle di un allievo di liceo ». *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 1874, Anno II, pp. 164-174.

(Ristampato nel vol. (cit.) « Per la riforma delle scuole medie », 123-135).

46. « Della varia fortuna della parola Sofista ». Letta all'Accademia il 3 maggio 1874; pubblicata negli *Atti*, vol. IX, pp. 850-866.

(Ripubblicata nelle « Opere Varie » (cit.), pp. 161-172).

47. « Questione urgente sull'istruzione classica ». *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 1875, Anno III, pp. 268-296.

(Ripubblicato nel vol. (cit.) « Per la riforma delle scuole medie », pp. 136-164. Aggiunta una rettificazione che era apparsa nel numero seguente della rivista).

48. « Περὶ Βλοσσίου καὶ Διοφάνους ἔρευναι καὶ εἰκασίαι Μάρκου Ῥενιέρη ». Lipsia 1873. (Recensione). *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 1875, pp. 366-387.

49. « Schiarimenti sulla questione delle idee trattata da Alessandro Manzoni nel suo dialogo dell'Invenzione ».

Filosofia delle scuole italiane. Roma 1875, vol. XI, pp. 279-307.

(Ripubblicato a Fossano dal nipote Carlo Ludovico).

50. « Sul manoscritto presentato dal dottore aggregato Giuseppe Gallo sulla vera origine ed essenza delle cose ». Relazione letta il 14 marzo 1875 all'Accademia. *Atti*, vol. X, pp. 662-670.

51. « Riforma dell'istruzione secondaria classica » Lettere (quattro) al prof. Antonio Fassini. *L'Istitutore*, 1875.

(Ripubblicato nel vol. (cit.) « Per la riforma delle scuole medie », pp. 165-188).

52. « La questione degli esami ». *Gazzetta Piemontese*, 23 agosto 1876.

(Ripubblicato nel vol. (cit.) « Per la riforma delle scuole medie », pp. 189-192).

53. « Considerazioni logiche sul concetto di specie e sui concetti che vi si collegano ». Letta all'Accademia il 16 gennaio 1876; pubblicata negli *Atti*, pp. 527-582.

(Ripubblicato nel e « Opere varie » (cit.), pp. 173-214).

54. « Sulla questione dell'esame di licenza liceale ». *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 1876, pp. 196-218.

(Ripubblicato nel cit. « Per la riforma delle scuole medie », pp. 133-215).

55. « L'insegnamento della filosofia nei licei d'Italia ». *Istitutore*, 1876.

(Ripubblicato nel cit. « Per la riforma delle scuole medie », pp. 216-223).

56. « Filosofia della religione » (Lettera al Mamiani). *Filosofia delle scuole italiane*. Roma, 1876, vol. XIII, pp. 103-106.

57. « Nuovi schiarimenti sulla questione delle idee ». *Filosofia delle scuole italiane*. Roma, 1876, vol. XIII, pp. 175-193.

58. « Nuova interpretazione delle idee platoniche ». Letta all'Accademia il 18 giugno e il 2 luglio 1876; pubblicata negli *Atti*, XI a pp. 997-1041; 1045-1083.

(Ripubblicato in questo volume).

59. « Il Vaticano e lo Stato ». Studi e proposte, Napoli 1876. Detken e Rocholl (finito il 29 luglio 1876, uscito postumo).

60. « Sul Δαιμώνιον di Socrate ». *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 1877, pp. 473-482.

(Postumo, come tutti gli scritti che seguono. È un frammento di un ampio studio su Socrate in cui il B. intendeva rifare la memoria pubblicata nel 1857. Vedi n. 12 di questa bibl.).

61. « Senofonte Ateniese ». Dei detti e fatti memorabili di Socrate. Libri quattro nuovamente tradotti e illustrati da G. M. Bertini. Torino, 1877. Loescher. II edizione 1890, pp. XXIV, 224.

(È premessa una nota su Senofonte del B. — Le note sono importanti per i raffronti coi luoghi platonici corrispondenti che qui son dati tradotti. L'edizione, postuma, fu curata dal Barco. Gaspare Gorresio vi scrisse una breve commemorazione del Bertini).

62. « Sulla filosofia moderna e contemporanea ». Discorso di prelezione al corso 1871-72. *Filosofia delle scuole italiane* 1878, vol. XVII, pp. 33-47.

63. « La Logica ». Ordinata e pubblicata per cura di Andrea Capello. Torino, 1880, Paravia, I vol. di pp. XLVI-304.

64. « Storia della filosofia moderna ». Lezioni di Giovanni Maria Bertini. Ordinate e pubblicate dal figlio Raimondo. Parte prima. Dal 1596 al 1690, vol. I Cartesio, Bocca, Torino 1881. I vol. di pp. XI-166.

(Contiene: Prefazione, Prolusione, Nove lezioni, Appendice. Nell'appendice vi sono gli schiarimenti alla filosofia cartesiana (1858). Penso che la prolusione (molto importante) risalga al 1855. Anche le 9 lezioni potrebbero essere state fatte in quell'anno e rielaborate poi).

65. « *Per la riforma delle scuole medie* ». Scritti vari, raccolti dal Dottore Carlo Ludovico Bertini. Torino, 1889, Libreria Scolastica di Grato Scioldo. I vol. di pp. VIII-224.

(Contiene: Della gratuita educazione del popolo — Della Istruzione pubblica in Piemonte: Considerazioni e proposte — Relazioni e proposte sull'Istruzione Secondaria — Dubbi logici sulle definizioni 6ª 7ª 8ª del quinto libro di Euclide — Le tribolazioni di un insegnante di Ginnasio e quelle di

un allievo di Liceo — Questione urgente sull'Istruzione Classica — Riforma dell'Istruzione Secondaria Classica; Lettere al professore Antonio Fassini — La questione degli esami — Sulla questione dell'esame di licenza Liceale — L'insegnamento della Filosofia nei Licei d'Italia).

66. « *Opere varie raccolte dal nipote Dott. Carlo Ludovico Bertini* ». Biella, G. Amosso, 1903, I vol. di pp. VIII-214 in 8. (Contiene le memorie accademiche segnate in questa bibliografia ai n. 12, 16, 29, 30, 33, 36, 37, 40, 46, 53).

Nota. — Queste due ristampe sono fatte con una certa cura per quanto perfino la conoscenza della bibliografia del nostro sia in Carlo Ludovico Bertini incompleta. Gli scritti non sono corredati da nessuna nota, ma c'è quasi sempre l'esatta trascrizione. Il nipote del Bertini aveva pure in animo di ristampare la *Nuova interpretazione delle idee platoniche*; *La filosofia critica prima di Kant; la Storia critica delle prove metafisiche di una realtà sovrasensibile*: e tutti gli scritti sulla questione politica religiosa; ma morì prima che potesse effettuare il proposito.

LETTERE

Sono state pubblicate del Bertini le seguenti lettere che offrono un certo interesse:

1. diretta al Dina (che fu poi direttore dell'*Opinione)* nel libro di Luigi Chiala: *Giacomo Dina e l'opera sua nelle vicende del Risorgimento*, vol. I, Torino 1896, Roux e Frassati, pp. 32-33.

4. dirette ad Ercole Ricotti pubblicate a pp. 382, 384, 384-7, 388-90, dei *Ricordi di Ercole Ricotti* pubblicati da Antonio Manno. Torino 1886. (La quarta lettera risale al 12 ottobre 1857 e in essa il Bertini esprime il suo giudizio sull'operosità di Terenzio Mamiani[1] in rapporto al concorso per la nuova cattedra di filosofia della storia: il Ma-

1. Il Manno pubblicando la lettera sostituì al nome del Mamiani i puntini dell'anonimo, ma non è difficile scoprire l'allusione.

miani vi si era presentato e il B. era uno dei giudici). Il B. riconosce al Mamiani l'amore per la verità e il desiderio di giovare alla patria ma ritiene che non abbia nè « un sistema suo proprio » nè la « vasta erudizione storica necessaria ». Giudizio profondamente vero e accettato oggi da ognuno; pure allora il B. fu il solo a esprimerlo; i più ponevano il Mamiani accanto al Gioberti e al Rosmini per profondità filosofica!

2. dirette a Simone Corteo pubblicate nel Giornale di Sicilia del 1873; ripubblicate dal Gentile nella *Critica* 1910, vol. VIII, pp. 351-354.

1. diretta a P. Merlo nel *Giornale Napoletano di filosofia e lettere* 1876, vol. IV, p. 823.

Qualche lettera ho già trovato io pure e altre ho buona speranza di rintracciare e pubblicare.

SCRITTI PRINCIPALI SUL BERTINI

1. Varietà. *La filosofia e la sua storia.* Nota sul discorso di G. M. Bertini. *Il Risorgimento*, 6 febbraio 1848, p. 136 — di G. (iorgio) B. (riano) (?).

2. Ausonio Franchi. *La filosofia delle scuole italiane.* Lettere al professore G. M. Bertini. Capolago 1852, I vol. di pp. XCVIII-552.

(In confutazione dell' *Idea di una filosofia della vita).*

3. A. Rosmini Serbati. *Nuovo saggio sull'origine delle idee.*

(Il « Preliminare alle opere ideologiche » è tutto sul Bertini relativamente alla questione del criticismo).

4. A. Rosmini Serbati. *Epistolario.*

5. B. Spaventa. *La dottrina di Socrate. Rivista contemporanea*, settembre 1856, pp. 89-114; ripubblicato dal Gentile: *B. S. Da Socrate a Hegel.* Bari 1905, pp. 1-50.

6. C. Cantoni. *Sul corso della Storia della filosofia dato dal prof. G. M. Bertini. Rivista italiana di scienze lettere ed arti* a. III n. 88, 26 maggio 1862. (Citato dal Gentile: a me non è stato possibile sinora consultarlo).

7. C. Cantoni. *G. M. Bertini. Filosofia delle scuole italiane* 1878-79, vol. XVII, pp. 224-240; 330-360; vol. XX, pp. 37-66. Estratto Tipografia dell'Opinione. Roma 1879, p. 80.

8. C. Cantoni. *G. M. Bertini* in *Dizionario illustrato di pedagogia*. Milano, Vallardi, I, pp. 166-169 (con ritratto).

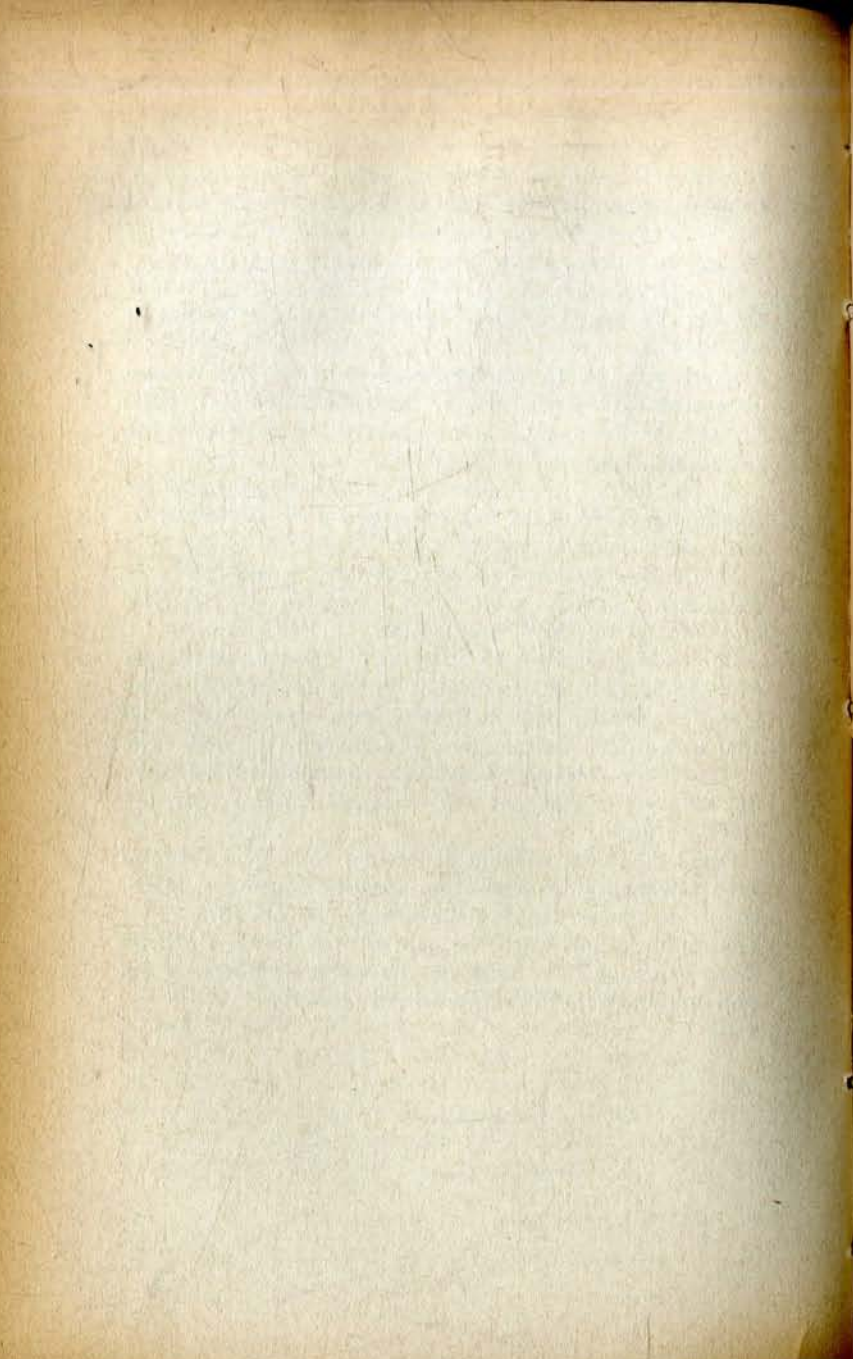
9. L. Ottolenghi. *Vita studi e lettere inedite di Luigi Ornato*. Torino, Loescher, 1878 — Parla del Bertini a pp. 126-134.

10. A. Parato. *G. M. Bertini*. Nella *Guida del Maestro elementare* 1876. Estratto di p. 26. Ristampato a pp. 166-180 del vol. del Parato: *La scuola pedagogica nazionale*. Torino, Botta, 1885.

11. G. Gentile. *G. M. Bertini e l'influsso di Jacobi in Italia* a pp. 139-214 del vol. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia,* vol. I.

12. G. Mantellino. *La scuola primaria e secondaria in Piemonte e particolarmente in Carmagnola dal sec. XIV alla fine del sec. XIX,* pp. 223-226.

Inoltre le prefazioni già citate di A. Capello alla logica e di G. Gorresio alla traduzione di Senofonte; la commemorazione brevissima dello Sclopis negli *Atti* dell'Accademia 1877; gli articoli necrologici dell'*Opinione* (17 ottobre 1876, n. 285), della *Gazzetta Piemontese* (16 ottobre 1876, n. 286), della *Rivista di filologia e d'istruzione classica* 1877, del *Baretti* 1876.

Cenni biografici anonimi del Bertini sono nell'*Annuario* dell'Università di Torino a pp. 76-80 in appendice al Discorso inaugurale tenuto dallo Schiaparelli nel 1876. Si vedano pure le opere generali del Ferri *(Essais sur l'histoire de la philosophie en Italie au dix-neuvième siècle)* e del Fiorentino *(Filosofia contemporanea in Italia)*.

SAGGIO
SUL FEDRO DI PLATONE

Fedro, l'amico di Socrate, da cui s'intitola questo dialogo, è un giovane di buona indole, di gentili costumi, cultore delle lettere, e grande ammiratore di quel falso e pretensioso genere di eloquenza, che era in voga a' suoi tempi, e che veniva specialmente coltivato da Lisia, quel celebre oratore d'Atene. Questo amore e questa ammirazione per la falsa eloquenza, e per Lisia suo rappresentante potea solo capire nell'animo di chi fosse digiuno di filosofia, e affatto destituito di spirito filosofico. E tale è appunto la condizione di Fedro; dalla quale Socrate si studia in questo dialogo di sollevarlo al concetto e all'amore della vera filosofia, sola inspiratrice della vera eloquenza.

Ne prende egli occasione da un recente discorso amatorio di Lisia, di cui Fedro gli dà lettura e che si può riassumere nel modo seguente. Lisia vuol provare ad un giovinetto che la fredda ed assennata benevolenza si deve preferire all'amore appassionato. Poichè, dic'egli, gli innamorati si pentono dei benefizi fatti, tostochè è cessata in loro la passione, il che non av-

viene a quelli che non sono presi d'amore. Questi fanno il bene spontaneamente, e dopo maturo consiglio, laddove quelli il fanno perchè sono schiavi della passione, e appena che se ne sono liberati, rinfacciano i benefizi alla persona amata e si credono sciolti verso di lei da ogni debito di riconoscenza. L'amore è sospettoso, egoista, incostante, facile a mutarsi in odio, gli stessi amanti confessano che la loro passione è una malattia, e mentre si riconoscono in un pessimo stato di mente, dicono che non hanno la forza di uscirne. Egli è adunque naturale, che tornati in senno, si pentano del loro amore, e dei benefizi che questo ha loro strappati. L'amore inoltre tende ad isolare da ogni umano consorzio la persona amata, per gelosia, e per tema che altri più ricco e più valente non la distolga da sè: si studia di avvilirla, e di renderla unicamente dipendente da se stesso. La benevolenza ha tendenze, e produce effetti ben diversi. L'amore è sensuale, avido solo di piaceri corporei: appena conseguitili, si raffredda e si spegne. Dove per contrario se alla tranquilla ed assennata amicizia si sopraggiungano i godimenti sensuali, non la distruggono nè la diminuiscono. L'amore adula la persona amata, e, per tema di spiacerle, le tace la verità; l'amicizia al contrario cerca il miglioramento dell'amico, e non gli risparmia le utili correzioni.

Questo discorso di Lisia manca di metodo dialettico e di spirito filosofico. Non è dialettico, poichè le ragioni che vi si adducono contro l'amore non sono dedotte dall'essenza del medesimo; non è filosofico, perchè non conosce altro amore che il volgare e sensuale. Socrate perciò vi contrappone due discorsi, nel primo de' quali egli si studia di provare dialetticamente la stessa tesi di Lisia, mostrando ad un tempo

come la dialettica renda molto più feconda ed inventiva la mente, cosicchè nulla ometta di ciò che si può dire intorno ad un dato argomento; nel secondo prende a dimostrare la tesi contraria. Citiamo il primo discorso come esempio di metodo dialettico.

« Eravi un fanciullo, o piuttosto un giovinetto, assai bello. Questi avea amatori in gran numero. Uno di essi che era molto astuto, e non meno innamorato degli altri, aveva persuaso il fanciullo ch' egli non lo amava, e richiedendolo una volta di qualche grazia, prese a persuadergli appunto questo, che cioè si debba favorire il non amante a preferenza dell' innamorato. E gli parlò in questa maniera:

« Qualunque sia, o fanciullo, il soggetto intorno a cui si delibera, non vi è che un solo modo di bene incominciare la deliberazione: si deve sapere innanzi tutto intorno a che cosa si deliberi, od altrimenti, sbagliarla interamente. Ora la maggior parte degli uomini non s' accorgono di non conoscere l' essenza delle cose. Perciò, quasi che la conoscessero, non si curano di bene intendersi intorno a quella, nel principio delle loro ricerche: ma procedendo oltre, scontano la pena di questa trascuranza poichè loro incontra di non trovarsi d' accordo nè ciascuno con sè stesso, nè gli uni cogli altri. Guardiamoci adunque tu ed io, che non ci accada quello che negli altri riprendiamo, e giacchè è a noi proposta la questione se sia meglio fare amicizia coll' innamorato o con chi non è preso d' amore, incominciamo dall' accordarci in una definizione dell' amore, della sua natura ed efficacia. Alla quale definizione riferendoci, possiamo instituire la ricerca se esso apporti vantaggio o nocumento. Ora che l' amore sia un desiderio, a tutti è manifesto. Ma sappiamo eziandio che anche i non

amanti desiderano le cose belle. In che distingueremo noi adunque l'amante da chi non ama? Conviene osservare trovarsi in ciascuno di noi due principii dominanti e moventi, i quali noi seguiamo dovunque essi ci guidano: l'uno è un ingenito desiderio dei piaceri, l'altro è il giudizio che si viene in noi formando intorno a ciò che è ottimo. Questi due principii talvolta sono in noi d'accordo, talvolta vengono a contrasto, ed or questo or quello la vince. Quando adunque il giudizio ci domina e ci move all'ottimo per mezzo della ragione, a questo suo dominio si dà il nome di assennatezza. Quando al contrario la cupidigia irrazionale ci signoreggia e ci trae al piacere, a questo suo dominio si dà il nome di tracotanza. La tracotanza poi ha molti nomi, perchè molte sono le sue parti e le sue specie. Fra le quali quella che per sorte acquista il sopravvento, impone il suo nome a colui che ne è posseduto: un nome non punto bello nè desiderabile. Poichè una cupidigia tendente al diletto delle vivande, quando sopraffaccia la ragione dell'ottimo, e tutte le altre cupidigie, chiamasi golosità, e chi in sè l'accoglie, ne trae il nome di goloso. La cupidigia del bere, quando diviene, sappiamo qual nome imponga a chi le è soggetto. E così pure tutte le altre cupidigie a queste affini, ed i nomi che ne derivano a chi ne è signoreggiato, ci sono abbastanza noti. E in grazia di quale di esse si siano dette le cose precedenti è oramai per sè manifesto, ma enunciandola espressamente, riuscirà ancor più evidente. Diciamo adunque che *la cupidigia irrazionale tendente al piacere che si riceve dalla bellezza, quando vinca il giudizio che si porta all'ottimo, rafforzata dalle cupidigie a lei cognate che versano intorno alla bellezza dei corpi, e con ardita foga impaziente di more, superi tutti*

gli ostacoli, da ciò stesso ricava la sua denominazione di amore.[1]

« Ora adunque, o carissimo, dacchè si è detto e definito quello intorno a cui ci conviene a deliberare, riguardando alla sua essenza esaminiamo il resto, cioè quale vantaggio o qual danno dall'amante e da chi non ama proverrà verosimilmente a chi gli condiscende. Quegli che è signoreggiato dalla cupidigia e che serve al piacere, di necessità cercherà di rendere la persona amata per quanto è possibile piacevolissima a se stesso. Ora a chi è ammalato riesce piacevole tutto ciò che non lo contraria, riesce odioso tutto ciò che lo supera o lo eguaglia. Perciò l'amante non soffrirà di buon grado che l'amato gli sia superiore od eguale, ma cercherà sempre di renderlo da meno e più imperfetto di sè. Ora l'ignorante è da meno del sapiente, il timido del coraggioso, l'infacondo dell'eloquente, l'ingegno ottuso e tardo del celere e penetrante. Al vedere tutti questi difetti ed altri anco maggiori nell'animo dell'amato, sian essi ingeniti od avventizi, di necessità conviene che l'amante si rallegri, e s'adoperi ad accrescerli ed a crearne de' nuovi, se non vuole restar privo del piacere del momento. Di necessità adunque egli sarà invidioso, e ritraendo l'amato da molte compagnie, che gli tornerebbero utili, e gioverebbero a renderlo valentuomo, gli sarà cagione di un grave danno: di un gravissimo poi, col distoglierlo da quella conversazione onde potrebbe riuscire sapientissimo. E questa è la divina filosofia, da cui l'amante è forza che tenga lontano l'amato,

---

1. All'intraducibile giochetto di parole con cui Platone deriva il vocabolo ἔρως da ῥώμη ho sostituito un altro giochetto derivando la parola *amore* da *more* (ritardi), di cui l'amore è nemico.

pel timore di venire poi da lui disprezzato. Ed ogni altro mezzo egli metterà in opera, per far sì che l'amato sia ignaro di tutto, ed in tutto se ne riferisca all'amante. Tale essendo, riuscirà bensì piacevolissimo al suo amatore, ma sarà perniciosissimo a se stesso. Per quello adunque che riguarda lo spirito, sarebbe un aio ed un compagno non punto utile un uomo preso da amore.

« Quale cura, quale governo poi farà del corpo, quando l'abbia in sua balia, colui che da necessità è spinto a seguire il piacere a preferenza del bene, conviene che ora si mostri. Noi vedremo costui sulle tracce non già d'un giovane indurato ad ogni travaglio ed abbronzato dal sole, ma di qualche tenero garzone cresciuto all'ombra, inesperto di virili fatiche e di nobili sudori, avvezzo ad una vita molle ed effeminata, ricoprente con artifiziali colori la sua pallidezza, e con ornamenti i suoi difetti: dedito a quegli studi che ad un tal genere di vita si attengono, i quali non è mestiere che qui più diffusamente si descrivano. Raccogliendo il tutto in poche parole, diremo che un corpo siffatto e in guerra e nelle altre grandi contenzioni inspira baldanza ai nemici, e fa stare ansiosi gli amici e gli stessi amanti. Ma tutto ciò è tanto evidente che si può pretermettere. Ma ben si dee dire ciò che immediatamente si attiene alle cose precedenti, cioè quale vantaggio o qual pregiudizio negli averi cagiona la conversazione e la tutela dell'amante. Egli è chiaro ad ognuno, e sopratutto all'amatore stesso, che sarebbe cosa affatto conforme ai suoi voti, che la persona amata rimanesse priva di ciò che si possiede di più caro, di più benefico, di più divino, poichè volentieri la vedrebbe privata del padre, della madre, de' congiunti, degli amici che egli considera come di-

sturbatori e riprensori del piacere ch' egli unicamente cerca nel conversare coll' amato. Che se questi avesse ricchezza d' oro o d' altre cose, egli non lo crederà così facile a conquistare, nè conquistato che sia, così trattabile, come se nulla possedesse al mondo. Ond' è forza che l' amatore invidii all' amato le sue ricchezze, e gioisca quando venga a perderle. Parimente egli vorrebbe che l' amato si rimanesse per lunghissimo tempo senza nozze, senza figli, senza famiglia, desiderando di riserbarne a sè solo le dolcezze, per quanto più lungo tempo è possibile.

« Vi sono certo anche altre cose cattive, ma un cotal demone mescolò alla massima parte di esse un piacere momentaneo. Come all' adulatore, bestia terribile e di gran danno, la natura mescolò un cotal piacere non privo di delicatezza. Potrebbe ancora taluno riprendere come dannosa una cortigiana e simile bruttura, alla quale non pertanto, come ad altre cose dello stesso genere, è annesso il massimo piacere momentaneo. Ma l' amatore oltre ad essere dannoso all' amato, gli è anche una spiacevolissima compagnia. Il vecchio proverbio dice che ciascuno gode di conversare con quelli della sua età, perchè l' eguaglianza d' età spingendo ai medesimi piaceri, per via della somiglianza concilia amicizia. E non di meno anche la compagnia dei coetanei genera sazietà. Certamente per ciò che è forzato, riesce, come suol dirsi, increscevole a tutti, pel quale rispetto, come pure per la diseguaglianza di età, è incresciosissimo l' amatore ».

E qui prosegue Socrate descrivendo la fastidiosa insistenza, i sospetti, le gelosie, le querele, i rimproveri, le lodi esagerate e intempestive con cui l' amante suol tormentare l' amato. Cessata poi la passione, e ritornato in senno, egli si scorda di tante belle promesse

da lui fatte all'amante. Questi allora s'accorge del fallo che ha commesso affidandosi ad un uomo che era tratto fuori di senno dalla passione, ad un uomo che, avido solo di piaceri, considerava l'amato come nient'altro che un mezzo ed uno stromento di voluttà, e lo amava a quel modo che i lupi amano gli agnelli.

Il discorso di Socrate e per l'abbondanza de' pensieri, e pel metodo di esposizione è di gran lunga superiore a quello di Lisia. Questi, attenendosi al costume dei retori, aveva fatto un'orazione di *genere dimostrativo* in biasimo dell'amore e in lode della pacata benevolenza, enumerando gli svantaggi e i cattivi effetti dell'amore, senza prima averlo definito. Al contrario nel discorso socratico si trovano uniti in modo ammirabile il massimo rigore dialettico e la più copiosa eloquenza. Ivi l'amore è accuratamente definito per la brama de' piaceri provenienti dalla bellezza corporea, quando questa brama divenga passion dominante, e tragga l' uomo fuori di senno. Questa definizione però, e le conseguenze che ne derivano non sono applicabili se non all'amore sensuale. Il carattere essenziale di questo amore è l'egoismo, perchè l'amor sensuale non è altro che l'amor del piacere, e l'amor del piacere è una derivazione dell'amore e dell'attaccamento che il soggetto ha a se stesso, onde nasce ch'egli tende a godere di sè e a mettersi sempre nel più piacevole stato che gli sia possibile. Questo stato egli lo cerca necessariamente nei godimenti corporei, poichè i piaceri intellettuali e morali non potrebbe goderli se non uscendo di se stesso, e compiacendosi nel vero e nell'onesto. Da questo egoismo sensuale sollevato al grado di furore e d'insania derivano tutti quei perniciosi effetti che Socrate ci ha descritti.

Ma l'amor sensuale è forse il solo di cui l'uomo

sia capace? No certamente. L'uomo può conoscere ciò che è buono e bello in se stesso, esultare nella sua contemplazione, amarlo d'un amore puro intellettuale affatto scevro da egoismo e da sensualità. Perciò Socrate, in espiazione del discorso ch'egli ha pronunziato in biasimo dell'amore, ed avvertito, com'egli dice, da un non so che di profetico e divino che trovasi nell'anima umana, ne recita un altro in lode dell'amore, rivolgendo la parola a quel medesimo giovinetto a cui si suppongono indirizzati i due precedenti.

« Vero non è quel discorso che afferma, quando si abbia un'amante doverglisi anteporre chi non ama per la ragione che quegli è preso da furore, e questi è in senno. Se il furore fosse assolutamente un male, starebbe bene il dir questo. Ma il vero si è che i maggiori beni a noi provengono dal furore, quando questo sia un dono divino ». E qui Socrate cita gli esempi delle profetesse di Delfo, di Dodona, e della Sibilla, le quali per divino furore, e non già per raziocinii d'arte divinatoria, come gli auguri, predicono il futuro.

— Il furore divino inoltre sopravvenendo agli uomini travagliati da malori contratti per antiche colpe, inspira ad essi le preci, le purificazioni, e le iniziazioni necessarie per liberarsene. — Il furore divino finalmente è padre della poesia. Ad esso adunque si devono riferire come a loro origine le tre cose più nobili e più utili che si celebrino fra gli uomini, cioè la conoscenza del futuro, la medicina e la poesia. Altri molti preclari effetti del furore si potrebbero trovare, talchè l'essere l'amante posseduto da furore non è ragion sufficiente, perchè egli debba venir posposto a chi non ama ed è nel suo buon senno. Affinchè ciò si potesse asserire, converrebbe provare che quel cotale furore che chiamasi amore non è un dono degli

Dei, da essi impartito a comune giovamento dell'amante e dell'amato. Ora Socrate prende appunto a dimostrare la tesi contraria.

Per riuscirvi gli conviene chiarire la natura e l'origine dell'amore, e per questo gli è necessario mostrare la vera natura dell'anima, delle sue affezioni ed azioni. Volendo poi egli, come si vedrà in seguito, considerare l'amore come una conseguenza e un vestigio di una esistenza dell'anima, anteriore e superiore alla vita terrestre, gli era necessario provare innanzi tutto che la vita dell'anima è indipendente da quella del corpo e che l'anima è immortale. Di qui s'intende per qual ragione Socrate incominci la sua dimostrazione della divinità dell'amore, e della sua virtù perfezionatrice, appunto dalla prova dell'immortalità dell'anima. Questa prova poi è del tenore seguente:

« Ogni anima è immortale; poichè quello che è in perpetuo moto è immortale.[1] Al contrario ciò che muove altra cosa, mosso ei pure da un'altra, come ammette cessazione di moto, così ammette cessazione di vita. Solo adunque ciò che move se stesso, siccome non abbandona mai se stesso, così non lascia mai d'essere in moto, che anzi è fonte e principio di moto a tutte le altre cose che si muovono.[2] Il principio

1. Si noti che la mobilità perpetua simboleggia l'attività perpetua. Ora ciò che sempre è attivo, non può aver ricevuto da altro la sua attività, ma l'ha da sè, vale a dire che l'attività gli è essenziale, e costituisce tutta la sua essenza. Dunque l'anima non può esistere nello stato d'inerzia e di morte; poichè una cosa non può esistere disgiunta dalla propria essenza. A ciò si riduce l'argomento platonico, il quale come si vede, dimostra soltanto che l'anima non può esistere nello stato di morte, ma non prova l'impossibilità del suo annientamento: i concetti di creazione dal nulla e di annientamento sono affatto estranei alla mente di Platone.

2. Ciò che è vita ed attività per essenza, è causa alle cose d'ogni vita ed attività che in quelle si trovi; a quel modo che ciò che è luce e calore essenziale è causa d'ogni lume e d'ogni caldo.

poi non ha nascimento, perchè è necessario che tutto ciò che nasce, nasca dal principio, e che esso non nasca da alcuna cosa, poichè se nascesse da qualche cosa, non nascerebbe dal principio.[1] Non avendo nascimento, ne segue di necessità che esso non abbia alcun fine. Poichè se il principio perisse, nè esso potrebbe mai più nascere da qualche cosa, nè altra cosa nascere da quello, se pure è vero quanto abbiamo sopra stabilito, che cioè conviene che tutte le cose nascano dal principio. Così adunque principio del moto è ciò che muove se stesso; e questo non può nascere nè perire, altrimenti sarebbe forza che tutto il cielo, e tutta la natura sopra di sè cadendo si arrestasse, ne più avesse onde riprendere il moto e l'esistenza.

« Abbiamo mostrato che ciò che muove se stesso è immortale. Ora in questa spontaneità di movimento si può riporre l'essenza ed il concetto dell'anima. Poichè ogni corpo a cui dal di fuori viene impresso il movimento, è inanimato; ed ogni corpo che muovesi dal di dentro, dicesi animato, il che mostra che in ciò si ripone la natura dell'anima. Che se così sta la cosa, che cioè quello che muove se stesso non sia altro che l'anima, ne segue di necessità che l'anima non ha nascimento, ed è immortale. E questo basti intorno alla sua immortalità ». Tutta questa argomentazione si può restringere nel modo seguente: ciò che

---

1. Il raziocinio di Socrate si può esprimere nel modo seguente: tuttociò che nasce, deve nascere dal principio.

Dunque il principio non può nascere, poichè se nascesse, o nascerebbe da altra cosa che non fosse principio, o nascerebbe da se stesso: ma entrambe queste ipotesi sono assurde, dunque, ecc. Da questa interpretazione si scorge non doversi nulla immutare nella lezione volgata *οὐκ ἄν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο*.

è attivo per se stesso è attivo per essenza. Ciò che è attivo per essenza è principio d'ogni attività. Ciò che è principio d'ogni attività è immortale ed eterno. Ma l'anima è attiva per se stessa, dunque, ecc.

Procede poscia Socrate a dichiarare l'essenza dell'anima in se stessa, cioè considerata come scevra da corpo ed in un concetto generale, comprendente l'anima divina e l'umana. E qui alcuno potrebbe riprenderlo, che, contro al metodo dialettico da lui raccomandato, egli abbia voluto provare un attributo dell'anima, cioè la sua immortalità, prima di averne dimostrata l'essenza. Ma a questa obbiezione si potrebbe rispondere che l'immortalità, cioè l'attività e la vita spontanea, essenziale, epperciò immortale ed eterna dell'anima non è solamente un suo attributo, ma ne costituisce tutta l'essenza. L'anima non *ha* la vita, ma è la vita stessa,[1] onde chi dice che l'anima muore, pronuncia una contradizione pari a quella di chi affermasse che il triangolo in sè (e non già solo un corpo triangolare) diviene quadrato. La ricerca che Socrate instituisce sulla essenza dell'anima, o per dir meglio sulla sua forma *(περὶ δὲ τῆς ἰδέας αυτῆς ὧδε λεκτέον*, Phaedr., c. XXV), non tende ad altro che a determinare ulteriormente quella attività originaria.

« Ora il dire quale essa sia, richiederebbe assolutamente una divina ed amplissima esposizione: ma a dire a che cosa ella sia simile può bastare un discorso umano e più breve. Assimiliamola adunque ad una coppia alata presa in complesso col cocchiere che la guida. Ora i cavalli ed i cocchieri degli Dei sono tutti buoni e di buona origine; ma gli altri sono misti. In noi adunque quegli che è maestro e duce ha una

1. Veggasi il *Fedone*.

biga da guidare, ed oltre a ciò dei due cavalli ch' ei regge, l' uno è bello e buono e di pari origine, l' altro è di contraria natura e di contraria origine. Di qui avviene che in noi riesce di necessità faticosa e difficile la condotta.

« Questa differenza fra le anime degli Dei e le altre ci spiega come siano nate le denominazioni *animale mortale* ed *animale immortale.* Poichè tutta quant' è la sostanza spirituale ha in cura tutta quant' è la sostanza inanimata e per tutto il cielo[1] s' aggira, ora in questa, ora in quella forma nascendo. Ora quell' anima che è perfetta ed alata[2] si aggira nelle più sublimi regioni e domina per tutto il mondo. Quella al contrario che ha perdute le penne precipita finchè s' imbatte in qualche cosa di solido, ove stanziandosi e prendendo corpo terreno, questo corpo che par muoversi da se stesso per virtù di quella, preso in complesso coll' anima chiamasi animale, ed ottiene il soprannome di mortale.

In quanto poi al concetto ed alla denominazione di animale immortale non è il raziocinio che vi ci conduca, ma piuttosto senza aver mai veduto Dio e senza sufficientemente intenderlo, lo immaginiamo come un animale immortale, avente anima e corpo, ma uniti l' una all' altro in perpetuo.[3]

---

1. Per *οὐρανός* si deve intendere tutto il sistema mondiale, compresa anche la terra.

2. Per le ali dell' anima si deve intendere l' amore delle cose divine ed eterne: le ali sono proprie dell' Amore. *Ἀναπτεροῦσθαι* e *πτοεῖσθαι* dicono i Greci di chi è incitato da qualche gagliardo affetto. Quindi possiamo intendere d' onde abbia tolto Platone la sua immagine. (V. Stallbaum *ad Phaedr.*, c. 25).

3. Queste ultime parole sono rivolte contro l' antropomorfismo popolare, come quello che non è fondato nè sul raziocinio, nè sull' esperienza sensibile, e ripugna alla vera idea di Dio. Questo è il senso di quel passo,

Viene indi Socrate a spiegare la cagione per cui l'anima umana perde le penne, cioè per cui si estingue in essa l'amore delle cose divine. « La virtù propria delle ali è di sollevare le cose gravi nell'alto, dove abita la schiatta degli Dei. Fra tutte le cose corporee le ali specialmente partecipano, in compagnia dell'anima, a ciò che è divino. Ciò che è divino poi è bello, sapiente, buono, ed ha altri simili pregi. Indi si nutrono e si accrescono massimamente le ali dell'anima, laddove ciò che è turpe e cattivo le guasta e le distrugge.

« Adunque il gran duce celeste Giove spingendo innanzi il suo alato carro, primo si avanza, disponendo ed ordinando ogni cosa. A lui tien dietro l'esercito degli Dei e dei demoni, distribuito in undici schiere, poichè Estia resta sola nella casa degli Dei. Di tutti gli altri poi quelli che sono nel numero dei dodici condottieri, guidano ciascuno quella schiera, che gli è assegnata. Molte cose magnifiche a vedersi e a perlustrarsi si trovano dentro il cielo per le quali si aggira la schiatta degli Dei beati, attendendo ciascuno al proprio uffizio. Ad essi tien dietro chiunque vuole e può, poichè l'invidia è sbandita dal coro divino. Ma quando essi vanno alla festa ed al convito, e si avanzano per difficile cammino verso il punto culminante della volta celeste, allora i carri degli Dei tratti da cavalli docili entrambi egualmente al freno che

---

quale venne ristabilito da Becker: *ἀθάνατον δὲ (ζῶον) οὐδ'ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένου ἀλλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὐθ'ἱκανῶς νοήσαντες θεόν ἀθανατόν τι ζῶον, ἔχον μεν ψοὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα ξυμπεφυκότα.*

Ma quasi temendo di entrare troppo innanzi in tale materia, e di mettersi in troppo manifesta opposizione colle credenze del popolo, subito soggiunge: *'Αλλὰ ταῦτα μὲν δὴ ὅπῃ τῷ θεῷ φίλον, ταύτῃ ἐχέτω τε καὶ λεγέσθω.*

Ma queste cose in quel modo che piace a Dio in quello appunto stiano e si dicano.

li regge, procedono con tutta facilità, ma gli altri a grande stento. Poichè il cavallo che ha in sè alcun che di cattivo, quando non sia stato bene educato dal suo guidatore, ritroso e grave piega verso terra, onde nasce aspro travaglio ed estrema lotta nell' anima. Poichè quelle che sono denominate immortali, giunte che sono all' estrema volta del cielo, uscendone fuori stanno sopra il dorso del cielo,[1] e quivi stando, la rivoluzione celeste seco le aggira, ed esse contemplano quello che è fuori del cielo. Questo luogo sopraceleste non venne ancora cantato da alcun poeta, nè mai sarà degnamente celebrato. Esso è così fatto (giacchè dobbiamo arrischiarci a dirne il vero, tanto più ora che parliamo della verità stessa). Ed in vero, l' essenza incolore, insonne, immateriale, l' essenza che veramente è, è visibile dalla sola guidatrice dell' anima, dalla intelligenza.

A questa essenza si riferisce la vera scienza, che anche quivi ha il suo luogo. Or siccome il pensiero di Dio, come anche quello di ogni anima che voglia avere ciò che le si addice, si nutre di intelligenza e di scienza pura ed incommista, così le anime esultano ogni qual volta riveggono dopo un certo intervallo ciò che è, e contemplando il vero si refiziano e ne gioiscono, finchè la rivoluzione celeste le riporta al medesimo punto onde si mossero. In questo giro l' anima contempla la giustizia in se stessa, la temperanza, la scienza, non quella che ha un nascimento, ed è diversa secondo le diverse cose che noi chiamiamo enti, ma quella che è veramente scienza di ciò

---

1. L' universo è considerato da Platone come una gran massa liquida di etere, di figura sferica, da cui emergono le anime, finchè vengono a trovarsi sull' estrema superficie. (V. Stallbaum. L. C.).

che è verace ente. E dopo avere similmente contemplate tutte le altre essenze, ed essersene ricreata, l'anima tuffandosi di nuovo nel cielo, ritorna al suo abitacolo. Quivi giunta, il cocchiere conduce i cavalli al presepio, mette loro innanzi ambrosia, e li abbevera di nettare. E questa è la vita degli Dei. Fra le altre anime poi alcune che meglio d'ogni altra seguirono ed imitarono il Dio che le guidava, poterono levarsi tant'alto che il capo dei loro guidatori emergesse all'iperuranio, e così compiere anch'esse il loro giro col cielo, benchè disturbate dai cavalli, e a mala pena veggenti le cose che sono: alcune altre ora emergendo, or sommergendosi di nuovo nel cielo, trascinate dai cavalli, una parte videro, e un'altra non videro dell'Ente. Le altre tutte, benchè, anelanti ad emergere sopra il cielo, seguano le prime, tuttavia non ci riescono, e rimanendo sotto l'estrema volta del cielo, sono tratte con esso in giro, premendosi e calpestandosi le une le altre e cercando d'entrarsi innanzi a vicenda. Di qui un tumulto, una battaglia, un sudore d'estrema angoscia, ed avviene per imperizia degli aurighi che molte rimangono azzoppate, molte guaste nelle ali, e tutte, dopo un lungo travaglio, se ne vanno senza essere state iniziate alla vista dell'essere, e, ritornate colà onde si mossero, si pascono d'opinione e di illusione. La cagione di tanto ardore dell'anime per vedere il campo della verità è che di là proviene alla più nobile parte dell'anima il suo pascolo, di là prendon nutrimento le penne con cui l'anima si solleva; ed oltre a ciò è fissa questa legge di Adrastea che ogni anima che seguitando il suo Dio avrà veduto alquanto della verità, vada esente da ogni male fino ad un'altra rivoluzione di cielo, e che, se ogni volta le riesca di assurgere a quella vista, rimanga in perpetuo immune

da ogni danno. Quando al contrario non potendo tener dietro al Dio, non si sollevi a quella vista, e per qualche infortunio sopraggiuntole, trovisi aggravata da obblio e da languore, e venga perciò a perdere le penne e a cadere a terra, allora è destino che essa nel suo primo nascimento non venga propaginata in una natura brutale, ma che quella che avrà più ampiamente goduto di quella vista venga nel germe d'un uomo destinato a diventare un filosofo, un amatore del bello, od un servitore delle muse e dell'amore: quella che nel vedere le sarà stata seconda, venga nel corpo d'uno che sarà re amator delle leggi, o guerriero, o dominatore di popoli: quella di terz'ordine venga in un politico, o in un capo di famiglia, od in un commerciante: quella di quart'ordine, in un amatore di ginnastiche fatiche, od in un medico: quella di quint'ordine, in indovini, od iniziatori di misteri. A quelle di sest'ordine si addice la vita di poeta o d'altro artista imitatore. A quelle di settimo ordine l'arti meccaniche o l'agricoltura. A quelle di ottavo ordine il mestiere di sofista o di adulatore del popolo. A quelle di nono ordine la vita del tiranno. In tutte queste vite chi giustamente si diporta,[1] ottiene una miglior sorte; chi ingiustamente, una peggiore. Poichè in quel luogo stesso onde viene, non ritorna l'anima se non dopo diecimila anni; che prima d'un tal tempo non rimette le ali, eccetto l'anima di chi sinceramente filosofeggia, o di chi amoreggia in una maniera filosofica. Le anime di questi tali, purchè per tre volte di seguito abbiano scelta una tal vita, nel terzo periodo

---

1. Ma come mai può giustamente diportarsi l'uomo nella condizione di sofista o di tiranno? Questa difficoltà prova che i particolari di questo mito non si devono prendere sul serio, benchè la sua sostanza involga una dottrina platonica.

di mill' anni, ossia dopo tremila anni, rimesse le ali ritornano al luogo primitivo. Le altre poi, terminata la prima vita, se ne vanno al giudizio. Giudicate che siano, le une se ne vanno in luoghi di punizione sotterra, dove scontano la pena. Altre da favorevole sentenza sollevate in qualche luogo del cielo, vi menano una vita condegna di quella ch' essa vissero sotto umana forma. Nel millesimo anno poi le une e le altre vengono all' assortimento e alla scelta d' una seconda vita. In questa scelta può un' anima umana passare ad una vita di bruto, ed un bruto che prima sia stato uomo, può di nuovo passare a vita umana. Poichè un' anima che mai non abbia veduta la verità, non potrà mai passare in forma umana. Poichè è essenziale all' uomo l' intendere i concetti generali, risultanti da molte percezioni sensibili ridotte ad unità, e formati per via di riflessione. E il far questo è una reminiscenza di quelle cose che vide una volta l' anima nostra camminando con Dio, e sollevando la sua vista sopra quelle cose che ora impropriamente diciamo *essere*, fino alla contemplazione di ciò che veramente è. Perciò a buon diritto l' anima sola del filosofo mette le penne, poichè essa, per quanto è possibile, sempre si trova colla ricordanza fra quelle cose, in cui versando Iddio, ne ritrae la propria divinità. Di tali ricordanze valendosi rettamente il filosofo, iniziato sempre a perfetti misteri, riesce egli solo veramente perfetto. Ma siccome ei vive sciolto da tutte le umane cure, ed occupato solo in ciò che è divino, ei vien tacciato come delirante dal volgo il quale non sa che non è delirio il suo, ma entusiasmo.

« Ed eccoci ritornati appunto al soggetto di tutto il nostro discorso; eccoci a quella quarta specie di furore che dicemmo; quando cioè alcuno al vedere la

bellezza di quaggiù si ricorda della vera, rimette le ali, e sforzandosi al volo e non potendo, e a guisa d'uccello affisandosi in alto, e più non avendo occhi per le cose di quaggiù, ne riporta la taccia di essere in istato di delirio. Questo è quello che noi diciamo essere il migliore fra tutti gli entusiasmi e per chi lo possiede e per chi vi si associa: questo è il furore di cui partecipando colui che ama, vien chiamato amatore. Poichè come si è detto, ogni anima d'uomo deve per sua natura aver veduto le cose che veramente sono, altrimenti non sarebbe entrata in forma umana: ma il risalire colla ricordanza dalle cose di quaggiù a quelle, non è facile ad ogni anima, nè a quelle che allora godettero solo di una breve vista, nè a quelle che cadendo in terra ebbero la sventura di esser travolte all'ingiustizia da certi pericolosi commerci, e di lasciar cadere in obblio quella santa contemplazione. Poche rimangono in cui quella memoria sufficientemente si conservi. Queste poche quando veggono quaggiù un simulacro di quelle cose divine, ne sono scosse, e non più in balia di se stesse: ma che cosa sia ciò che provano, nol sanno, perchè nol percepiscono pienamente. Or quanto alla giustizia, alla temperanza e a tutto ciò che è pregevole all'anima, è da notare che i simulacri che se ne trovano quaggiù non hanno alcun splendore: pochi uomini soltanto, e con gran pena, per l'imperfezione degli organi con cui apprendono quelle immagini, possono assurgere ai tipi che esse adombrano. Al contrario la bellezza risplendeva sopra ogni altra idea allorquando noi insieme col beato coro godevamo di quella beata visione tenendo dietro noi a Giove, gli altri ad altri Dei, ed eravamo iniziati a misteri che ben si possono dire beatissimi, e che noi celebravamo, intemerati noi

stessi ed immuni da quei mali che in avvenire ci aspettavano, intemerati, semplici, indefettibili, e beatifici spettacoli contemplando in una luce pura, puri noi stessi, e non portanti ancora impressi i segni di questo che chiamiamo corpo e in cui come ostrica nel suo guscio viviamo carcerati.

« E tuttocciò sia detto in grazia e in onore di quella ricordanza, la quale riaccendendo in noi il desiderio delle cose di lassù, è stata cagione della lunghezza del nostro discorso. Ma quanto alla bellezza, essa, come dicevamo, risplendeva fra quelle, e quaggiù venuti, col più chiaro de' nostri sensi ne apprendemmo la luce, che sopra ogni altra chiara risplende. Poichè la vista è il più acuto de' nostri sensi corporei, colla quale non si vede la sapienza. Poichè questa ecciterebbe terribili amori, se ci porgesse una cotale immagine di sè visibile all'occhio corporeo: e lo stesso dicasi di quegli altri oggetti amabili. Ma per ora la bellezza sola ebbe questo privilegio, di essere visibilissima ed amabilissima. Quegli adunque che non serba fresca memoria della iniziazione, o che è già corrotto, non trapassa rapidamente di qui alla bellezza di lassù, al vedere le cose che quaggiù ne portano il nome. Ond'è che egli non è preso da venerazione in veggendole, ma abbandonandosi al piacere cerca di mescolarsi ad esse in un modo brutale, ed oltraggiosamente accostandovisi non teme, nè si vergogna di ricercare il piacere contro natura. Al contrario chi è di recente iniziato, ed ha goduto ampiamente degli spettacoli di lassù, quando veda un volto divino od una forma corporea bene imitante la bellezza, ne raccapriccia dapprima e ne risente alcun che di quei sacri orrori che ha provati in quella vita superiore, poscia lo guarda e lo venera come Dio, e se non

temesse l'opinione di straordinaria pazzia, egli sacrificherebbe come ad una santa immagine, e ad un Dio, al suo diletto ».

Questa è secondo Socrate l'origine dell'amore, le cui peripezie si trovano divinamente descritte nel seguito di quel discorso. Questo amore è essenzialmente perfezionativo e di chi ama e della persona amata, poichè nascendo esso fra anime che vissero una volta, e militarono in cielo sotto il medesimo Dio, inspira all'amante il disiderio di rendere se stesso e la persona amata, per quanto è possibile, somiglianti a quel Dio.

Il mito su cui si svolge tutto questo discorso, e che contiene in germe, come nota lo Schleiermacher, tutta la platonica mitologia, involge alcune idee filosofiche di grande importanza. Due stati fondamentali si devono distinguere nell'anima umana, l'uno di assennatezza e di calma, l'altro di entusiasmo e di furore. Quattro specie di furore si danno, il divinatorio, l'espiatorio, il poetico, il filosofico ossia amoroso. Questo quarto ha la sua origine in una vita anteriore, la quale non sarebbe stata possibile se la vita dell'anima non fosse indipendente dalla vita fisica, cioè se l'anima non fosse immortale. Ma qual era questa vita anteriore, e come mai da quella l'anima decadde nella condizione presente? Il mito risponde a queste due domande, e a questo fine viene divisando più particolarmente la natura dell'anima di cui già si è provata l'eternità. Studiamoci di sceverare in esso la parte ideale dalla parte fantastica.

L'auriga, le ali, il cavallo buono ed il reo simboleggiano le varie parti che la psicologia platonica considera nell'anima umana. L'auriga è l'intelligenza, le ali rappresentano l'amor puro, intellettuale, attivo,

del vero, del buono, e del bello. Il cavallo generoso è la parte irascibile, lo sdegno, il quale si arma per lo più in difesa della ragione e del giusto, e si adira contro ogni ingiustizia e turpitudine. Il cavallo cattivo è la concupiscenza, l'istinto sensuale che ci trascina alle voluttà corporee. Questo istinto però non in tutte lè anime è disordinato e contrario all'amore intellettuale, ma solamente nelle anime umane, o per parlare più esattamente, nelle anime predestinate a cader sulla terra, e comparirvi sotto forma umana, o sotto forma belluina.

Vi è dunque una differenza originaria fra le anime divine e tutte le altre, ed un germe primitivo di male in queste seconde, anche in quella loro esistenza primitiva e celeste. Questo germe viene esplicandosi, e piglia tale incremento, che ne rimane indebolita e quasi spenta la vita superiore dell'anima: ond'essa più non potendo reggersi in quelle alte regioni, precipita a terra, e viene ad incorporarsi e ad incarcerarsi nella materia. Ma di quest'anime cadute, alcune non ebbero mai la bella sorte di assorgere alla intuizione delle idee, e queste vanno nei bruti. Altre che più o meno perfettamente goderono di quell'intuito vengono in condizione umana, e quantunque da questa per posteriori colpe possano decadere nella condizione di bruto, possono tuttavia da questa risorgere all'umanità. L'avere anche per una sola volta gioito dell'intuizione delle idee imprime nell'anima un carattere indelebile, la rende capace di sollevarsi dai particolari appresi col senso agli universali, e di discendere da questi a quelli; in ciò consiste la facoltà cogitativa, la quale è essenziale all'uomo: [1] onde de-

---

1. Dall'osservazione dell'uomo quale esso è attualmente, Platone ne argomenta la vita primitiva. Ora l'uomo nello stato presente ha: 1° la facoltà

riva la legge che non possa venire in forma umana alcun'anima, la quale non sia stata ammessa ed iniziata almen per poco ai misteri del mondo ideale. Le differenze di grado fra i vari uomini dipendono dalla più o meno compiuta e chiara ricordanza che essi conservano di quel mondo, come le differenti loro indoli s'informano dalla natura del Dio alla cui schiera essi appartenevano nella vita celeste, onde alcuni sono gioviali, altri marziali, altri giunonii, altri bacchici, altri apollinei. L'amore e la filosofia di cui gli uomini sono capaci qui in terra non sono altro che un ridestarsi della memoria di quella vita, e nell'amore e nella filosofia consiste la ristorazione della natura umana decaduta. A quel modo che vediamo un vecchio rianimarsi talora ed accendersi di entusiasmo, quando alcuno gli ricorda le prodezze della età giovanile, così l'anima umana si esalta, e va fuor di sè per entusiasmo quando vede qualche oggetto che le ricordi il luogo della sua origine. Ma come mai oggetti sensibili e terrestri possono richiamarla alle idee? Se si parla della sapienza, della giustizia, della temperanza, queste idee non si possono trovare effettuate in modo visibile in alcuna cosa finita, poichè, se ciò fosse, se la sapienza potesse rendersi visibile all'occhio corporeo, ecciterebbe terribili e mortali amori di sè: ma l'idea di bellezza ebbe questa prerogativa sulle altre idee, di poter essere sensibilmente effettuata nelle cose corporee, ed appresa immediatamente dal senso della

---

di amare: questa suppone la facoltà di idealizzare, giacchè chi ama idealizza l'oggetto amato; 2° la facoltà di universalizzare, di veder cioè in molte cose effettuata una sola idea. Queste due facoltà accennano ad una vita anteriore. A provarla, Platone mostrava ancora come l'imparare non sia altro che un ricordarsi di cose che mai non si sono potute apprendere nella vita presente.

vista, che è acerrimo e nobilissimo fra tutti. Di qui nasce che le cose belle ancorchè terrestri e sensibili hanno attitudine a trasportarci nel regno delle idee.

Con tali ragionamenti Socrate si studia di dare al suo giovane amico la coscienza di ciò che havvi di divino nell'anima umana e di condurlo alla filosofia. L'uomo in quanto filosofeggia non è soltanto un abitatore della terra, ma è ragione e spirito puro. La filosofia è il culto dell'anima, in quanto essa è eterna, può vivere sciolta dal corpo, e perlustrare l'universo. Conveniva adunque mostrarla in questo aspetto, conveniva descrivere non già solamente la vita umana terrestre, ma tutta la vita dell'anima, di cui l'esistenza terrestre è solo una fase accidentale e transitoria. Questi pensieri che si riferiscono all'universale ed assoluto inducono nell'animo una disposizione filosofica. Ma se la filosofia è la perfezionatrice dell'uomo come ente spirituale e conoscitivo, vale essa forse anche a perfezionare l'uomo preso nella sua totalità, come ente sociale? Può ella formare il buon politico, il buono oratore? Questo è ciò di cui ancora si dubita, e di cui Socrate deve ora persuadere il suo interlocutore, per compiere la sua conversione dalla falsa retorica alla filosofia.

Alcuni retori e sofisti insegnavano che per parlare in modo persuasivo e salutevole alle moltitudini non è necessario conoscere la verità delle cose, la quale ci viene mostrata dalla filosofia, ma basta sapere quali siano le opinioni della moltitudine, e a quelle conformarsi. Altri ammettevano bensì che il buono oratore debba conoscere la verità, ma asserivano che questa cognizione non è sufficiente per poter parlare in modo persuasivo: a ciò richiedersi l'arte retorica; questa essere vera arte, distinta dalla filosofia. Sì gli

uni che gli altri poi restringevano l'uffizio della retorica a parlare ne' giudizi e nelle adunanze politiche. Socrate al contrario si solleva al concetto generale di un'arte di comunicare il pensiero, e sostiene che anche quando essa si esercita sofisticamente, sostenendo il pro e il contro in ogni questione, e mirando ad illudere le menti, anche allora chi la esercita deve conoscere la verità delle cose. E infatti, domanda Socrate a Fedro, l'illusione e lo scambio di una cosa con un'altra avviene egli più facilmente in cose che molto oppure in cose che poco differiscono l'una dall'altra?

Fed. In quelle che poco differiscono.

Socr. D'altronde è certo che se tu proceda a poco a poco, più facilmente potrai passare inosservato dall'uno all'altro contrario.

Fed. E come no?

Socr. Conviene adunque che chi vuole ingannare un altro senza ingannarsi egli stesso discerna perfettamente la similitudine e la dissimilitudine delle cose.

Fed. Di necessità.

Socr. Ma se egli ignora la verità di ciascuna cosa, sarà egli capace di scernere nelle altre la maggiore o minor somiglianza che queste hanno con quella incognita?

Fed. Impossibile.

Socr. E non è egli manifesto che a quelli che giudicano fuori di verità, e s'illudono, ciò incontra per cagione di qualche rassomiglianza?

Fed. Così succede.

Socr. Quest'arte adunque con cui uno devia a poco a poco, per via di rassomiglianze, le menti dalla verità, e le seduce al suo contrario, evitando egli stesso d'illudersi, quest'arte, dico, potrà possederla chi non conosca che cosa sia in verità ciascuna cosa?

Fed. Non mai.

Socr. Quegli adunque che non conosce la verità, ma solo va spiando le opinioni, comporrà una retorica affatto ridicola e indegna del nome di arte.

Stabilito questo principio, Socrate se ne vale per la critica del discorso di Lisia. Vi sono certe cose intorno a cui gli uomini sono di accordo, talchè appena pronunziatone il nome, si suscitano nelle menti i medesimi pensieri, come quando alcuno pronunzia la parola *ferro, argento* tutti pensano la stessa cosa. Altre cose al contrario, e le parole che le esprimono, sono intese da ciascuno in un modo diverso, come il giusto, il buono, ecc. Intorno a queste seconde specialmente si esercita la retorica, presa come l'arte di parlare pro e contro in ogni questione. Quegli adunque che vorrà dar precetti di quest'arte dovrà in primo luogo proporre un criterio per distinguere la prima dalla seconda specie di cose, e il buon retore deve essere esercitatissimo ad applicare questo criterio, e a discernere a quale delle due specie appartenga il soggetto intorno a cui deve discorrere.

L'amore, per esempio, che fu il soggetto del discorso di Lisia, appartiene alla seconda specie. Siccome di tali cose gli uomini non hanno un'idea unica in cui tutti convengano, se ne possono dare definizioni diverse ed anche contrarie, ed è lecito all'oratore il proporre quella definizione che più gli conviene, cioè una definizione la quale già contenga implicita la tesi che egli vuol sostenere. Ma Lisia non fece nulla di tutto questo. Enumerando gli svantaggi dell'amore prima di averlo definito egli incominciò di là dove si dovea terminare; che anzi il suo discorso non ha nè principio nè fine, simile a quei quattro versi che si leggevano sul sepolcro di Mida, i quali si potevano

leggere in qualsivoglia ordine, senzachè si mutasse o si perdesse il senso dell'iscrizione:

> Vergin di bronzo sull'avel di Mida
> Mentr'acque il fiume avrà, frondi le piante
> Qui ritta io sto sul lagrimato marmo
> Dicendo al passegger qui giace Mida.

Socrate al contrario, in entrambi i suoi discorsi ha tenuto il metodo dialettico. Egli incominciò a cercare il genere universalissimo a cui appartiene l'amore: questo genere è il furore, o la mania. Divise questo genere in due altri: l'uno è il furore proveniente da malattie naturali, l'altro è proveniente da inspirazione divina, che ci solleva sopra lo stato ordinario, e sopra ogni consuetudine ricevuta. Il furore divino venne suddiviso in quattro specie, corrispondenti alle quattro divinità da cui può provenire: queste sono, il furore divinatorio che viene da Apollo; il furore mistico da Bacco; il poetico dalle Muse, l'amoroso che viene da Afrodite e da Amore. In questo processo ascensivo dalla molteplicità de' particolari all'unità del genere, e discensivo da questo alle specie, per via di legittime divisioni, onde risultano le definizioni delle essenze, consiste quel metodo dialettico tanto raccomandato da Socrate, come necessario non solo a ben pensare, ma anche a ben parlare. Quanto poi a tutti quegli artifizii retorici che i precettisti d'allora aveano distinti e denominati con termini tecnici, come l'*esordio*, l'*esposizione del fatto*, le *testimonianze*, le *probabilità*, la *confermazione*, e la *sopraconfermazione*, chi sappia comporli non è ancora oratore, come non è medico chi conosca i mezzi di eccitare il sudore, il vomito e simili, ma non sappia usarli opportunamente; come non è buon poeta tragico chi sappia comporre parlate

terribili, o commoventi, o minacciose, ma non sappia concepire ed elaborare un'intera azione drammatica.

Ma oltre al valore dialettico l'oratore deve possedere la conoscenza dell'anima umana. L'arte oratoria e l'arte medica si trovano in certo modo nella medesima condizione, e come questa, se non vuol essere un mero empirismo, deve conoscere la natura del corpo umano per sapergli amministrare quel nutrimento e que' farmachi che gli daranno sanità e robustezza, così quella per meritarsi nome di arte deve conoscere la natura dell'anima, per sapere con quali discorsi, con quali istruzioni le si possa infondere la virtù, e comunicarle quelle convinzioni che meglio si credano a proposito. Dalla conoscenza dell'animo e de' suoi vari elementi nasce il discernimento delle varie indoli degli uomini, poichè la varia indole di ciascuno dipende dal diverso elemento che in esso predomina. Dialettica adunque, psicologia, e conoscenza de' varii caratteri degli uomini sono le tre condizioni dell'arte oratoria, anche quando questa versi solamente nei parlamenti e nei giudizi, anche quando si eserciti solo per piacere agli uomini, e per illuderli.

Ma l'uomo di senso non si darebbe mai allo studio d'un'arte così lunga e difficile, quand'ella conducesse solo ad uno scopo così spregevole. Egli non cura di piacere agli uomini suoi conservi, ma bensì di piacere ad ottimi padroni, quali sono gli Dei. Or in qual modo deve egli comportarsi nel parlare e specialmente nello scrivere, per conseguire un tale intento? Qual'è insomma il genere di scrittura più efficace e più utile al culto intellettuale degli uomini? Per rispondere a questa domanda Socrate racconta al suo amico un'antica tradizione.

« Io ho udito che a Naucrati in Egitto vi fu uno

degli antichi dei di quella contrada, al quale è sacro quell' uccello, che si venera in tutto l' Egitto e che chiamasi Ibi. Il Dio aveva nome Teut. Questi inventò in prima la numerazione, ed il calcolo, poi la geometria e l' astronomia, indi il giuoco degli scacchi e dei dadi, come pure le lettere. Re di tutto l' Egitto era allora Tamus che teneva il suo seggio nella gran città che i Greci chiamano Tebe egizia; a quel Dio poi essi danno il nome di Ammone. Presentatosi Teut a questo re, gli mostrò le arti che avea inventate, e diceva che esse doveano venir divulgate fra gli Egizi. Il re domandavagli qual fosse l' utilità di ciascuna, e secondo che giusto o no gli pareva quello che Teut glie ne veniva esponendo, lodava o biasimava. Molte cose adunque pro e contro narrasi che Tamo dicesse a Teut intorno a ciascuna arte, che troppo lungo sarebbe il raccontarle. Ma quando fu pervenuto all' arte della scrittura, Teut disse al re: quest' arte, o Re, farà più sapienti e più memoriosi gli Egizi, poichè essa è un rimedio alla debolezza dell' intelligenza e della memoria. Ma quegli rispose: O ingegnosissimo Teut, il giudicare dell' utilità o del nocumento che può provenire da un' arte appartiene ad un altro, e non a chi l' ha inventata. Ed ora appunto tu come padre delle lettere per l'amor paterno che fa velo al tuo giudizio hai detto tutto il contrario di ciò che da quelle proviene. Questo tuo trovato infonderà piuttosto smemorataggine nelle anime di quelli che lo apprenderanno, per trascuranza di coltivar la memoria, poichè essi confidando nella scrittura, si richiameranno le cose per via di segni esteriori, e non già dal di dentro e dal proprio fondo.

« Tu non hai dunque inventato un aiuto per la memoria, ma solo per la reminiscenza, e procurerai

a' tuoi discepoli l'apparenza sola, e non già la realtà della sapienza. Poichè quand'essi avranno udito molte cose, senza istruzioni, crederanno di saperne molto, mentrechè saranno per la maggior parte ignoranti, ed intrattabili, avendo acquistato molta presunzione di sapienza in luogo della sapienza stessa ».

« *Fed.* O Socrate con quanta facilità tu alleghi discorsi di Egiziani e d'uomini d'ogni nazione!

Socr. Eppure si dice che i primi discorsi profetici furono quelli di una quercia nel tempio di Giove Dodoneo. Gli uomini d'allora, siccome non erano sapienti come voi altri giovani, si contentavano nella loro semplicità di udire una quercia, una pietra, purchè dicesse il vero. Ma a te forse non è indifferente, chi sia colui che parla, e di qual nazione. Poichè tu non guardi soltanto a questo, se la cosa stia così od altrimenti.

Fed. A ragione tu m'hai tassato; e mi pare che in quanto alle lettere la cosa stia come dice il tebano.

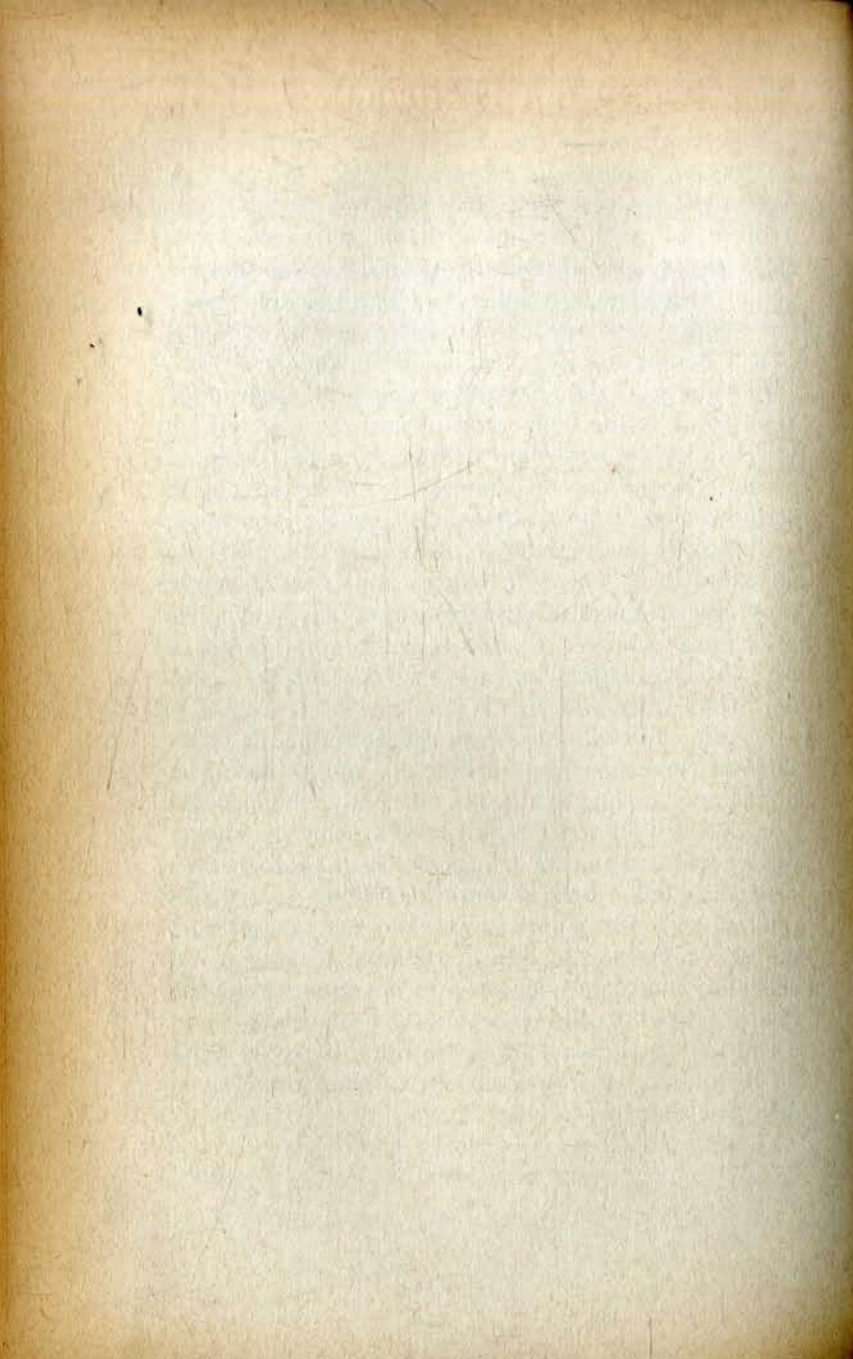
Socr. Quegli adunque che s'immagina di trasmettere per iscritto un'arte, e quegli che s'immagina di apprenderla in tal modo, come se dagli scritti si potesse ottenere una conoscenza evidente e solida, si mostrerebbe pieno di dabbenaggine, e veramente ignaro dell'oracolo di Ammone, mentre crede che i discorsi scritti servano a più che a rammemorare a chi sa le cose che vi si trovano.

Fed. Giustissimo.

Socr. La scrittura ha un grave inconveniente, e in questo è simile alla pittura. Poichè anche questa pone innanzi i suoi prodotti, come se fossero viventi, ma a chi li interroga essi rispondono con un maestoso silenzio. Così gli scritti. Tu crederesti che essi parlino intendendo alcun poco di ciò che dicono, ma se

bramoso d'imparare gli interroghi su qualche punto, essi ti ripetono sempre la stessa cosa. Un discorso, scritto che sia, si aggira per ogni dove fra gli intelligenti, e fra quelli che non ci hanno che fare, senza saper distinguere a chi deve parlare, e a chi no. Se viene soverchiato, o vituperato fuor di ragione, esso ha sempre bisogno che il padre suo lo difenda, poichè non è capace di difendersi nè di aiutarsi da sè ».

Per queste ragioni Socrate antepone di gran lunga al discorso scritto sulla carta quello che per via di scienza si viene scrivendo nell'anima, e del quale la scrittura non è che un simulacro. Due generi poi di scrittura si possono distinguere, il genere espositivo, epidittico, il quale pretende di insegnare direttamente al lettore; e il genere dialettico il quale è la fedele rappresentazione d'un'insegnamento orale, individuale e dialettico. Questo secondo la cui propria forma è il dialogo, è di gran lunga più efficace e più sicuro del primo.

Dal sin qui detto si scorge che il *Fedro* si può considerare come una introduzione alle opere filosofiche di Platone. In questo dialogo si descrive miticamente l'origine dell'amore e della filosofia nella vita divina dello spirito, si mostra la necessità della filosofia, cioè della dialettica e della scienza dell'anima per l'arte retorica acciocchè questa non sia un mero empirismo, ma vera arte, cioè scienza in azione: col che vengono eccitati a filosofare anche coloro che come il giovane Fedro nel culto delle lettere cercano solamente diletto e riputazione. Finalmente si giustifica la scelta fatta da Platone della forma dialogica, nella esposizione delle sue dottrine.

NUOVA INTERPRETAZIONE
DELLE IDEE PLATONICHE

I

Ragioni che indussero Platone ad ammettere delle idee distinte dalle cose sensibili.

Solo ciò che veramente è, può essere oggetto di vera scienza: conoscibilità ed entità stanno fra loro in ragione diretta. Ciò che assolutamente non è, è assolutamente inconoscibile: ciò che tiene un luogo intermedio fra l'ente e il non-ente assoluto, è oggetto di una conoscenza che ha in sè del sapere e del non-sapere, e dicesi *opinione (δόξα)*. Così, ad esempio, una cosa individua la quale sia bella, ha dell'ente, in quanto ha bellezza, ha del non-ente, in quanto non è pienamente nè immutabilmente bella, in quanto, sotto un certo rispetto, forse sarà brutta, e in quanto può perdere da un momento all'altro la bellezza che ha. La cognizione adunque che si ha di essa, come di cosa bella, non è vera scienza, ma opinione, la quale si può esprimere in questo giudizio: *la tal cosa è bella.* Il qual giudizio non esprime certamente un mio sapere, ma un mio parere, un mio opinare.

Altro esempio: quando io dico: quel pezzo di avorio è una sfera, io non enuncio una verità assoluta che

possa essere oggetto di vera scienza, ma solo un fatto apparente, contingente, transitorio, oggetto di opinione. Se adunque, oltre all'*opinare* intorno alle cose reali e sensibili, si dà un *sapere,* di necessità conviene che oltre all'oggetto *opinabile* si dia l'oggetto *scibile* per eccellenza: e questo *scibile* deve esser vero, pieno, immutabile essere, e, per conseguenza, posto fuori del mondo sensibile, ed apprensibile colla pura intelligenza.

Le facoltà conoscitive umane si distinguono l'una dall'altra in quanto si riferiscono ad oggetti diversi *(Rep.* V, 477 B). Se la facoltà opinativa è cosa diversa dalla facoltà di sapere l'oggetto di questa non può essere l'oggetto di quella. Questo raziocinio trovasi nel *Timeo* (51, D), e si compendia nel dire che se c'è intelligenza *(νοῦς)* e se questa è diversa dal giudizio vero *(δόξα ἀληθής),* vi deve essere l'intelligibile diverso dal sensibile su cui si esercita la facoltà di giudicare, ossia di opinare: ma l'intelligenza si differenzia dal giudizio vero, come quivi si dimostra (ivi E): dunque vi è l'intelligibile diverso dal sensibile. Dunque si devono ammettere le idee, le essenze logiche, come vera realità incorporea, immateriale, svestita di qualità sensibili *(Phaedr.,* p. 247 C).

Una seconda ragione a conferma della stessa tesi era desunta dalla mutabilità delle cose sensibili, per la quale non potrebbero queste essere oggetto della vera scienza, ossia della intuizione intellettuale *(Cratyl.* 439-40).

A queste prove che si potrebbero chiamare psicologiche, altre ontologiche ne aggiungeva Platone, derivandole dalle dottrine degli Eleati e degli Eraclitei.

1. È impossibile che tutto il reale si riduca alle cose corporee. Queste sono in *fieri,* sono in via di gene-

razione, aspirano all'*essere* giacchè si nasce per essere, si diventa una cosa a fine di esser quella *(Phileb.* 54, B): — L'*esse* è lo scopo del *fieri*, e come scopo deve pur avere qualche entità, essendo quello che dà norma a tutto il moto della generazione.

2. Ogni cosa sensibile è un molteplice e vario, che noi consideriamo come *una cosa*, in quanto vediamo effettuata in essa un'idea universale. Questa idea è distinta dai singoli individui, e non può essere il risultato di un'astrazione, perchè le cose individue esprimono le idee in modo imperfetto, impuro, mutabile: d'onde potrei io ricavare l'idea della cosa perfetta, pura, immutabile? Anzi, come potrei io, percependo una cosa imperfetta, riconoscerla per tale, se non confrontandola coll'idea? *(Phaedon*, 74, *Parmen.* 132). D'ogni cosa individua si può dire ch'ella abbia qualche somiglianza con un'idea, ma questa somiglianza non esclude l'idea contraria, onde le cose individue sono alcunchè di intermedio fra l'essere e il non-essere.

Vera e piena realità compete solo all'essenza ideale, sempre identica, ed escludente da sè il suo contrario.

« Convien distinguere qualche cosa che è sempre e non ha nascimento, qualche cosa che nasce sempre e mai non è: quello, cioè l'ente immutabile, si apprende per via d'intelligenza e di ragione: questo, ossia ciò che nasce e perisce e mai non è, si opina all'occasione della sensazione irrazionale » *(Tim*, p. 27, D. V. Zeller *Philosophie der Ghriechen* 2er theil. 541 e segg. della 3a edizione).

Il ragionamento che condusse Platone ad ammettere l'esistenza delle idee si riepiloga nel dire:

1. Il mondo sensibile non ha vero essere, e perciò non può essere oggetto del vero sapere: ma il vero

sapere deve pur essere possibile, nè il filosofo potrà mai rinunciare a tale speranza (*Sophist.* 249 D): dunque deve esistere l'oggetto di tale sapere: dunque esistono idee eterne ed immutabili.

2. La molteplicità delle cose sensibili e mutabili non potrebbe esistere, non potrebbe avere quel tanto di realità che pure essa ha, se non esistessero essenze sovrasensibili. Queste adunque esistono. In una parola la realità corporea non potrebbe nè esistere, nè apprendersi ed opinarsi da noi, se non esistesse una realità sovrasensibile, fondamento, principio e scopo di quella, ed oggetto della vera scienza.

Che tale sia stato il modo di procedere della mente di Platone, lo argomentiamo anche dalle prove della teoria delle idee che Aristotele aveva esposte nel suo scritto intorno alle idee, per quanto almeno se ne ha notizia da Aristotele stesso (*Metaph.* 1, p. 990 b, 11), e dal commento di Alessandro (*Schol.* p. 564 b, 14). Queste prove si desumevano: 1° dalla considerazione delle scienze, ciascuna delle quali si riferisce ad un concetto universale (*λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν*); 2° dall'esistenza molteplice e mutabile, la quale presuppone l'essere uno e permanente (*τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν*); 3° dal fatto che si conservano nella mente concetti di cose che più non sono (*τὸ νοεῖν τι φθαρέντων*).[1]

II

Come fu intesa da Aristotele la dottrina delle idee.

Ma che cosa erano per Platone coteste idee? quale concetto dobbiamo formarcene? Se accettassimo l'in-

1. V. Brandis *Handbuch* II p. 227; e Zeller op. cit. p. 347.

terpretazione datane dal più grande de' suoi discepoli, dovremmo rispondere che le idee platoniche sono sostanze inestese, sussistenti per sè fuori dello spazio: formano l'essenza d'ogni ente, e sono alle cose cagione di essere e divenire. Ci sono tante idee quante sono le entità naturali: non si danno idee di cose artifiziali, nè di cose meramente negative, nè di relazioni. Le idee sono cose individue *(τῶν καθ' ἕκαστον ἡ ἰδέα, ὥς φασι, καὶ χωριστή: Metaph.* Z 15.1040 a), sono sostanze separate che non differiscono dalle cose sensibili se non perchè quelle sono eterne e immutabili, onde Aristotele le chiama *αἰσθητὰ αἴδια = sensibili eterni (Metaph.* B. 997 b). Ora egli è chiaro che le idee platoniche, intese a questo modo, si trovano ridotte nella condizione di quelle cose particolari e sensibili delle quali Platone stesso ci aveva detto non potersi avere conoscenza se non imperfetta, incerta, esprimibile in opinione, e non una intuizione intellettuale.

Ogni singolo reale, poco monta se sensibile o sovrasensibile, temporaneo od eterno, mutabile od immutabile, pur per questo che è una sostanza, contiene in sè qualcosa d'infinito o si ràdica nell'infinito: quell'aspetto per cui esso si manifesta alla nostra intelligenza, non è che una minima delle sue fasi, e non ne esprime tutta l'essenza. V'ha in esso una minima parte luminosa, ed una parte infinita opaca ed impenetrabile. Se adunque io ammetto le idee perchè ho bisogno di ammettere qualche cosa che sia pienamente conoscibile, e poi trasformo queste idee in cose reali, in sostanze-forze, le quali, come tali, non potranno mai essere pienamente conoscibili, ma solo opinabili, io disfaccio coll'una mano quel che ho fatto coll'altra, e non risolvo il problema del come sia possibile la conoscenza.

Platone, quale ce lo rappresenta Aristotele, si può paragonare ad uno il quale ragionasse nel seguente modo: io vedo corpi variamente colorati: ma questa non è vera nè perfetta visione, perchè di quei corpi io non vedo più che le superficie, e il vedervi questi o quei colori è spesse volte effetto di illusione ottica. Ma frattanto vera e perfetta visione ci ha pure ad essere. Dunque ci devono essere i veri visibili, pienamente visibili, inalterabili, incapaci di illudermi mostrandomi colori che non sono lor propri. Dunque, oltre ai corpi colorati, devono esistere i colori in sè, cioè cose che siano i colori. Ma queste cose che sono i colori, che altro esser possono se non corpi colorati? Ecco adunque ricomparire in questi colori sostanziati in sè quella dualità dell' *in sé* e del *relativo a me*, del *luminoso* e dell' *opaco*, la quale è causa della imperfezione della mia visione.

Anche nel corpo il più trasparente vi ha qualche opacità, e la visione dei vostri *corpi-colori* sarà superficiale, incompiuta, soggetta ad illusioni ottiche non men che quella di que' primi che ci sono dati dalla natura.

Perfettamente intelligibili, così avrebbe ragionato Platone, sono solamente le forme delle cose, non i sostrati di queste forme: queste sole sono il vero e proprio oggetto della scienza: e siccome gli oggetti della scienza devono sussistere ciascuno in sè, così, oltre alle cose formate, devono esistere forme pure, sostanziate in sè. Oggetto vero della scienza deve essere qualche cosa di perfettamente scibile, qualche cosa la cui espressione non sia $X (a + b + c... + n)$ che è la formola generale esprimente la cognizione che si ha di ogni cosa sensibile: qualche cosa la cui essenza sia tutta diafana, tutta conoscibile. Ora, di tale, non ci ha che le forme. Queste adunque esistono in sè.

Ma come mai possono esistere in se stesse le forme, senza essere sostanze? E se sono sostanze, ecco ricomparire quell'X che vi credevate di avere eliminato. Anche il vostro uomo-idea è un ente, il quale ha la forma dell'uomo, senza che questa esaurisca tuttociò che vi ha nell'ente, perchè una forma finita non può esaurire un fondo infinito. Adunque il vostro mondo intelligibile, composto com'è, dell'*uomo in sè*, del *sole in sè*, ecc., non è che una seconda edizione non migliorata del mondo sensibile, e colla vostra ipotesi voi avete spostato ma non sciolto il problema della possibilità della scienza.

L'obbiezione esposta è così ovvia che non par credibile che non sia stata prevista da Platone, che pur previde e discusse obbiezioni così sottili contro le proprie tesi, nel *Parmenide* e nel *Fedone*, e che mostra anche in minori dialoghi così ammirabile acume di mente e rigor di dialettica. Sorge quindi il sospetto che la sua dottrina sulle idee non fosse precisamente quella che Aristotele gli attribuisce. Ma d'altra parte sarebbe strano che questi abbia franteso e travisato la dottrina del suo maestro ed amico.

Uopo è adunque 1° cercar negli scritti ed anche nello spirito del sistema platonico il vero concetto delle idee; 2° cercare una spiegazione del fatto che la dottrina delle idee sia stata esposta e combattuta a quel modo da Aristotele.

III

Che cosa sono per Platone le idee

La speculazione del *Timeo* principia colla distinzione fra ciò che è sempre e non ha nascimento, e ciò che

nasce sempre (è sempre *in fieri*) e mai non è (p. 28). Il primo, come quello che permane immutabile *(ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν)*, è percepibile coll' intelligenza e si può esprimere in definizione: del secondo, come quello che nasce e perisce e mai non è di vero essere, non si ha che sensazione irrazionale e indefinibile, ed opinione (cfr. *Fedone* 79 A).

Ora ciò che non è di vero essere, essendo cosa sensibile [1] e per conseguenza corporea,[2] ne segue che il suo contrario, ossia ciò che è di vero essere *(τὸ ὄντως ὄν)* comprenda tuttocciò che è sovrasensibile.

L' anima adunque, l' intelligenza *(νοῦς)*, il Bene *(τὸ αγαθόν)*, Dio, poterono esser posti da Platone nella sfera di quella realità che è di vero essere, senza che perciò fossero da lui considerati come mere idee.

L' anima è sovrasensibile, ha la massima affinità con quel reale che è *καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὄν, καὶ ἀθάνατον, καὶ ὡσαύτως ἔχον* *(Phaedo.* 79 D, E), e con tuttocciò essa non è una mera idea *(Phaedo.* 103 E). È vero che nel *Timeo* l' anima del mondo, gli Dei inferiori e le anime individue si rappresentano come create o formate dal Demiurgo, e si attribuisce loro non già una immortalità essenziale e fondata sopra una necessità

---

1. *σωματοειδὲς δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι* (*Tim.* 31, c. cf. *Politica* 269, D). Cercheremo più sotto di renderci ragione di questo pronunziato, col quale s' accorda ciò che dice Leibniz: *Je tiens que toute substance créée est accompagnée de matière* (*Op.* Ed. Erdmanno, p. 732).

2. Platone veramente argomenta dalla corporeità alla sensibilità (*Tim.* 28 B, C): ma è evidente che il concetto di sensibile non ha per lui maggiore estensione che quello di corporeo: i due concetti hanno eguale estensione, o se l' hanno diseguale il concetto di corporeo l' ha maggiore, potendoci essere dei corpi non apprensibili al senso umano che è il solo criterio con cui noi distinguiamo il sensibile dal sovrasensibile (*Phaedon*, 79 B). Si può dunque dire che per lui sensibile vale corporeo, tanto più che il sensibile in genere egli lo esprime sovente *(ibi et passim)* con quel sensibile particolare che è il visibile (*τὸ ὁρατόν*), il quale è certamente corporeo.

metafisica, ma solo un' immortalità avventizia, dipendente dal beneplacito del Dio supremo, e fondata sulla necessità morale che vieta a colui che è buono di disfare ciò che è ben fatto (*Tim.* 41): ma tuttocciò è detto misticamente: al contrario nel *Fedro* (245 c) e nel *Fedone* (p. 102 e segg.) si dimostra a rigor di logica che l' anima è essenzialmente immortale, che anzi non ha fine, perchè non ha principio (*Phaed.* ivi, C, D, E), essendo essa il principio del moto e di ogni esistenza.

Neppure l' intelligenza, il Bene, Dio, sono mere idee, come si mostrerà in seguito, sebbene appartengano alla sfera della vera realità, ed il Bene ne sia il principio assoluto.

Tutta quant' è la realità si divide in due mondi, l' uno visibile, l' altro invisibile (*Phaedon*, 79 A). Al mondo invisibile appartengono le idee, ma non ne costituiscono la totalità. Che cosa sono le idee e quali ne sono i caratteri?

Abbiamo veduto che Platone ammise le idee per avere in esse oggetti della vera scienza.

Non è però da credere che l' esistenza delle idee sia un' ipotesi assunta ad arbitrio ed unicamente per soddisfare ad esigenze derivanti dal concetto che Platone s' era formato della vera scienza. La distinzione fra idee e cose reali ci è data come un fatto che ognuno può osservare. All' occasione della percezione di una cosa particolare, ad esempio, di una figura circolare descritta sulla carta, io posso farmi tre domande:

1. Esiste in questo luogo, in questo tempo, una certa figura che apparisce circolare?

2. Questa figura è ella veramente circolare?

3. Che cosa vuol dire *essere circolare?* in che consiste la circolarità?

Alla prima domanda risponde la percezione.

Alla seconda non si potrà mai, a rigore, risponder altro se non che questa figura *sembra* circolare, ed io *opino* che sia tale. Averne certezza scientifica è impossibile, perchè quando a verificarne l'esattezza si adoprassero i più delicati stromenti, rimarrebbe ancora a verificarsi l'esattezza di questi stromenti medesimi, e dell'operazione che con essi si è eseguito, e così all'infinito.

Alla terza domanda si può rispondere con esattezza scientifica, esprimendo con una definizione l'essenza universale del circolo. Che cosa è questa essenza? è la maniera di essere che si trova, o sembra trovarsi in innumerevoli linee reali, che può essere assunta da infinite linee possibili, ma della quale si potrebbe dare la definizione, divisarne le proprietà, farne la teoria, quand'anche nessun circolo esistesse in veruna natura. Questa essenza prescrive a priori la maniera in cui deve esistere ogni curva che voglia essere un circolo, e le stabilisce leggi impreteribili, come p. es. quella di avere il diametro incommensurabile colla circonferenza. Riducasi pure ogni teorema geometrico in forma di proposizione condizionale: la connessione fra la condizione e la tesi è pur sempre non solo reale ma necessaria. Così ad esempio il teorema che il triangolo isoscele ha gli angoli sulla base eguali, si potrà mettere nella forma di proposizione ipotetica dicendo: se un triangolo è isoscele, gli angoli sulla base sono eguali; ma la connessione fra l'eguaglianza di questi due angoli e l'isoscelismo del triangolo non è più ipotetica, ma assolutamente certa.

Nel mio concetto di triangolo isoscele le due cose sono inseparabili. Che cosa è questo mio concetto? è desso l'intuizione di alcun che di oggettivo, o consiste solo in una certa funzione della mia mente? Ma

che cosa è una certa funzione della mente, se non la mente che funziona in una certa maniera? E se questa mente che così funziona cessasse di esistere, diventerebbe essa impossibile, inconcepibile, nulla, per una seconda mente che l'avesse conosciuta? O questa seconda mente non continuerebbe a rappresentarsi almeno la possibilità della prima e della funzione che questa faceva col pensare il triangolo isoscele?

Ciò che è reale può perdere la sua realità e rimanere meramente pensato: il pensato potrebbe anche cessare di esistere come pensato, quando perisse ogni pensante: ma la possibilità di un pensante, di un pensato, di un reale non può perire. Il possibile non può nascere nè perire, perchè l'impossibile non può diventar possibile, nè il possibile diventare impossibile: ora nel primo di questi due diventare consisterebbe il nascimento del possibile, e nel secondo la sua distinzione.

Che diremo noi adunque che siano queste essenze, queste cose possibili che contengono le condizioni e le leggi a cui dovrebbero conformarsi le cose che venissero all'esistenza?

Diremo noi che siano creazioni della nostra mente? Ma una creazione o è l'effettuazione di un possibile preesistente e preconcepito, o è una produzione cieca e necessaria della mente operante non in quanto è mente, poichè in quanto tale, essa opera e produce nella luce e secondo la norma di idee, ma in quanto che oltre e prima di esser mente, essa sarebbe forza cieca ed inconscia, e produrrebbe quelle forme possibili come la pianta produce i suoi frutti. La prima ipotesi equivarrebbe ad ammettere le forme possibili come eterne e increate, che è quello che si vuole stabilire. La seconda ipotesi riuscirebbe a distinguere due stadii

nell' attività della mente. Nel primo essa opererebbe come forza cieca e produrrebbe le forme possibili. Nel secondo si sveglierebbe alla vita cogitativa, e intuirebbe le proprie creazioni. Ma ad ogni modo queste creazioni s' imporrebbero a lei, in quanto intelligente, come forme necessariamente possibili, e come involgenti certe connessioni, certe conseguenze necessarie. Sia pure la possibilità del circolo una creazione della mia mente: io non sono consapevole di averla creata e vedo il circolo come necessariamente possibile; vedo che chiunque vorrà descrivere un circolo dovrà accettarne tutte le proprietà e non gli sarà dato di fare tra queste una scelta, descrivendo p. es. un circolo nel quale il diametro sia bensì la massima delle corde, ma non sia incommensurabile colla circonferenza. Tutte le proprietà che la geometria dimostra del circolo sono connesse fra loro da vincoli indissolubili.

Queste essenze o forme o con qual altro nome si vogliano chiamare ci si affacciano alla mente come eterne: quando un inventore immagina una nuova forma di macchina, egli è persuaso che questa forma c' era prima che egli la scoprisse, che essa non ha mai cominciato ad essere e non perirà mai, quand' anche prima di averla ridotta all' atto, gli avvenisse di dimenticarla così compiutamente, da non poterla più mai raccapezzare. — Queste essenze sono immutabili.

Una cosa reale può bene mutarsi, cioè deporre la maniera di essere che ha, ed assumerne un' altra; ma la maniera di essere in se stessa, l' essenza, non si muta. La parete può di bianca che è diventar gialla, e *ciò che è bianco,* cioè *quel soggetto che è bianco,* può cessare di esser tale, e prendere un altro colore, o non esistere più neppur come soggetto: esso ha una immutabilità ipotetica, in quanto che di lui si può dire:

finchè è bianco, esso è bianco: ma esso può perdere tale qualità, può perdere anche l'esistenza. Al contrario il bianco stesso, cioè la qualità astratta e meramente possibile non può mutarsi nè perire: non può mutarsi, perchè è semplice, cioè esclude da sè la dualità di soggetto e di qualità, dell'essere e del modo di essere, di guisa che non può deporre un modo ed assumerne un altro, nel che consiste la mutazione: non può perire perchè è un mero possibile la cui possibilità non può esser tolta nè da causa intrinseca, per la sua assoluta semplicità, nè da causa estrinseca: poichè questa o sarebbe anch'essa un mero possibile privo di ogni efficacia al difuori di sè, o sarebbe una cosa reale, la quale ben potrebbe esser causa che nessuna cosa reale più esistesse fornita di quella qualità astratta, ma non potrebbe mai annullarla in se stessa, renderla impossibile, impensabile.

Queste essenze conoscibili colla pura intelligenza e non apprensibili al senso sono ciò che Platone intese primitivamente per le sue *idee*. Il vocabolo *idea* significò dapprima forma,[1] *fazione* (nel senso de' nostri trecentisti).

In questo significato trovasi già latente l'universalità, poichè la forma, la maniera di essere è già per se stessa universale, in quanto può essere imitata in infiniti individui: di non universale in alcun modo non vi ha altro che il soggetto individuo in cui una data forma trovasi ritratta. Come universale, l'idea è l'uno nei molti, l'uno sotto cui si raccolgono i molti.

La distinzione fra idee e cose reali è messa in rilievo nel *Fedone* (p. 102-3) dove si osserva che il principio che i contrarii nascono dai contrarii, sul quale è fon-

---

1. V. Brandis. ***Handbuch*** **II, pag. 221.**

data una delle prove dell'immortalità dell'anima (p. 70-1) vale bensì per le cose che in sè effettuano le idee contrarie *(ἐκ τοῦ εναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι)*, ma non per le idee in se stesse, ciascuna delle quali non solo non può, in se stessa, mutarsi nella sua contraria, ma neppur quando si trova realizzata in una cosa particolare: questa cosa particolare o conserverà l'idea che è in essa effettuata, resistendo o sottraendosi alla forza che tende a mutarla, o perderà quella idea, cioè la maniera di essere rappresentata da quella idea, ma questa rimarrà immutabile *(αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει. Phaedon)*.

E questa immutabilità delle idee era pur fondata da Platone sulla loro semplicità che egli esprime coll'epiteto *μονοειδές· αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὅ ἐστι τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ ἀεὶ αυτῶν ἕκαστον ὅ ἐστι, μονοειδὲς ὂν αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται; (Phaedon*, 78, D. cfr. *Symp.* 211, B). Gli epiteti di *εἰλικρινές*, di *καθαρόν* dati alle idee servono pure ad esprimere che ciascuna idea è scevra d'ogni concrezione, d'ogni opacità corporea, è mera forma apprensibile come tale all'intelligenza.

E che? dirà qualcuno, quelle idee che hanno tanta importanza nel sistema platonico, non esisterebbero in sè come sostanze, ma solo all'intelligenza come semplici forme possibili? Tale asserto non è forse in contradizione colle più energiche ed esplicite affermazioni del divino filosofo? Nel *Fedro* (247 c) le idee prese nel loro complesso sono dette *ἡ... ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ αἰδνὴς οὐσία* = l'*essere* o *la realità senza colore, senza figura e intangibile. Τὸ ὄν, τὸ*

ὄντως ὄν, *τὰ ὄντως ὄντα*, *τὸ παντελῶς ὄν*, sono le espressioni con cui Platone significa le idee: egli dice che sono *αὐτὰ καθ' αὑτά*. Tuttocciò non involge forse la realità sostanziale delle idee, la loro esistenza come sostanze separate dalle cose corporee, come forme sostanziate in se stesse?

Rispondiamo: l' essere *(τὸ εἶναι)* non significa solo esistere, ma sì avere una realità in qualcuno dei modi in cui la si può avere: *τὸ ὄν* è *ciò che è ἕν τι, ciò che è un qualche cosa,* ciò che ha una qualche essenza *(Rep.* 478). Il vocabolo *οὐσία*, cui Platone, quando lo usa come termine tecnico, e non nel senso volgare dell' *avere* che uno possiede, adopera soltanto al singolare, non si deve intendere per sostanza individua. Esso significa: 1° complesso di cose aventi realità, come nel luogo del *Fedro* testè citato. In questo stesso senso collettivo lo troviamo nel *Fedone* p. 76 D: *εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τε καὶ ἀγαθόν, καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία*, e *Rep.* 6, p. 486 A, *θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας* = *la considerazione di tutto quant' è il tempo e di tutta quant' è la realità.*

Come noi adopriamo certi nomi astratti in senso collettivo quando diciamo p. es. che *tutta la gioventù* della città era sotto le armi, *tutta la nobiltà* seguiva il re, *tutta la magistratura, tutta la borghesia,* ecc., indicando con tali espressioni non già le qualità di esser nobile, o giovane, o magistrato ecc., ma le singole collezioni di individui classificati secondo quelle qualità, così adopera Platone la *οὐσία* nei luoghi citati, nel qual senso noi possiamo usare la parola *realità,* quando vogliamo esprimere non già la qualità di essere una cosa reale, ma sì la collezione degli oggetti che hanno una tale qualità. 2° Significa *essenza* nel *Cratilo* p. 886 D. *Αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ*

πράγματα: *Le cose hanno una loro propria stabile essenza,* e nel *Fedone* (78 D) dove *αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καί αποκρινόμενοι,* viene esemplificata nell' *αὐτὸ τὸ ἴσον αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστι, τὸ ὄν.*

Quando adunque Platone dice che le idee *sono,* non le trasforma con ciò in sostanze individue, ma dice solo che esse hanno realità in quel modo che possono averla, senza cessare di essere quello che sono, cioè idee. Realità si può avere in più modi: si può averla come sostanze individue, come modi di queste sostanze, come azioni, come pensieri, e finalmente come essenze, il cui sistema contiene la legislazione del mondo reale. La realità che Platone attribuisce alle idee non può esser tale da contradire in modo immediato ed evidente a quegli attributi, che egli riconosceva in esse, e senza i quali le idee sarebbero divenute un'ipotesi inutile, un duplicato superfluo del mondo reale. Quella perfetta realità che importa perfetta conoscibilità *(τὸ... παντελῶς ὂν παντελῶς γνωσθόν. Rep.* V. 477 A), non può essere una sostanzialità come quella delle cose corporee, la quale osta alla loro piena conoscibilità. Se ogni idea è *μονοειδής*, non può avere in sè la dualità di sostanza e di modo.

Se ogni idea è universale e se questo carattere di universalità ha tanta importanza per Platone, che un'anima non può essere, secondo lui, anima umana, cioè razionale, se non in quanto è capace di vedere l'idea come universale, e di raccogliere sotto di essa il molteplice delle percezioni sensibili *(Phaedr.* 249 B), la realità che egli attribuisce alle idee non può esser quella di sostanze individue. Certo Platone non pone alcuna restrizione alla realità delle idee, anzi attribuisce loro una realità eminente e assoluta: ma questo egli

fa in considerazione di quella eternità, immutabilità, necessità, di quella esenzione da ogni complicazione e vicenda di contrarii, onde esse godono.

Le idee platoniche non sono adunque sostanze reali e individue, ma essenze, forme necessariamente possibili, involgenti condizioni e conseguenze necessarie, contenenti le leggi valide a priori per ogni cosa reale, ed aventi il loro fondamento, non nella mente umana, non in se medesime come singole sostanze, ma come mostreremo a suo luogo in un reale assoluto.

Se le idee non sono sostanze, molto meno possono essere forze, cause efficienti. I luoghi che si adducono a provare che Platone attribuisse alle idee una cotale efficienza, non valgono a dimostrarlo. Nel Sofista (p. 247 D, E), discutendosi con coloro che non ammettono altro essere che il corporeo, ed essendosi già ottenuto da loro la concessione che qualche cosa d'incorporeo *è*, cioè la giustizia, la sapienza e tutte le altre virtù, ed i loro contrarii, si domanda loro che cosa sia questo *essere*, al quale guardando si afferma, tanto del corporeo quanto dell'incorporeo, che ambidue *sono*. E non isperandosi da quelli una risposta soddisfacente a tale domanda, il forestiere innominato che sostiene la parte principale in quel dialogo, propone questa definizione dell'*essere*: *λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεϱυκός, εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καί σμικϱότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰσάπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι. τίθεμαι γὰϱ ὅϱον ὁϱίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἐστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.*

« Dico adunque che tutto quello che possiede una qualsivoglia potenza idonea vuoi a fare un effetto qualsisia sopra altra cosa, vuoi a patire anche un minimo che dal più debole agente, foss' anche per una sola

volta, tutto è di vero essere: pongo insomma questa definizione e questo criterio delle cose che sono: *essere è potere* ».

Ma questa definizione non è data dogmaticamente da Platone ma solo provvisoriamente, come lo provano le parole: *ἴσως γὰρ ἂν εἰς ὕστερον ἡμῖν τε καὶ τούτοις ἕτερον ἂν φανείη*. « A noi forse ed a costoro potrebbe in seguito parere altrimenti ».

Venendosi poscia a discutere con quelli della scuola contraria, cioè coi Megarici che tutta quanta la realità riducevano ad idee eterne e immutabili, si domanda loro, se la comunicazione che ha l'anima con queste idee per via di conoscenza non consista in un rapporto di azione e passione, in quanto il conoscere sarebbe un agire, e l'esser conosciuto un patire. Dalla quale teoria sulla conoscenza conseguirebbe che qualche mutazione dovrebbe pure ammettersi nelle idee, perchè esse, in quanto conosciute dall'anima, sarebbero passive, e ogni passione importa mutazione. Ma gli idealisti Megarici, per bocca dell'interlocutore, respingono quella teoria, e la conseguenza che ne deriva. Nè Platone accettava quella teoria, egli che nel *Teeteto* avea combattuto la dottrina che spiega la scienza da un rapporto di azione e passione reciproca fra soggetto ed oggetto, sia che nel soggetto predomini la passività sull'attività, come nella sensazione, sia che vi predomini l'attività sulla passività come nell'opinione che dà ragione di se stessa. Se adunque sotto il vocabolo *οὐσία* s'intendano solo le idee, come facevano i Megarici, Platone s'accorda pienamente con essi nell'escludere dalla *οὐσία* ogni movimento.

« Ma che, per Giove! domanda allora il forestiero, ci persuaderemo noi così facilmente che movimento, vita ed anima e sapienza non si trovi in ciò che è di

perfetto essere *(τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι)* e che il vero essere non viva nè pensi, ma si rimanga privo d'intelligenza, appartato e fisso nella sua augusta e santa immobilità? »

Tuttocciò riusciva a dire presso a poco così:

Nelle idee (oggetto della conoscenza) non ha luogo la mutazione, perchè esser conosciuto non è patire alcun che dal conoscente. Ma le idee (l'oggetto) sono elle tutta la realità sovrasensibile? Non ci ha ad essere *in rerum natura*, conoscenza e sapienza? e quindi, soggetto conoscente? E questo non è un'anima? Uopo è adunque di riconoscere che il moventesi e il moto hanno vero essere *(καὶ τὸ κινούμενον δὴ, καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα. Soph.* 249).

Si riconosce adunque che la conoscenza non importa mutazione nell'oggetto, perchè, come affermano i Megarici, non confutati in nessuno modo da Platone, il conoscere non è uno agire, nè l'essere conosciuto un patire. Ma nel tempo stesso si fa osservare che se c'è conoscenza, c'è un soggetto conoscente, c'è una mente, c'è un'anima, c'è un vivente, c'è un moventesi, sebbene il movimento e l'attività di questo soggetto, non sia ciò che costituisce il suo conoscere, non si eserciti sul conosciuto, e non vi produca quindi alcuna mutazione.

Adunque il senso del luogo del *Sofista*, p. 248-9, non può esser altro che il seguente:

Affinchè la conoscenza sia possibile si richiedono due condizioni: 1. Che ci sia nella realità qualche cosa di quiescente ed immutabile; 2. Qualche cosa di moventesi e mutantesi. La seconda condizione non si trova nell'oggetto della conoscenza che sono le idee, perchè esser conosciuto non vuol dire patire e mutarsi, come conoscere non vuol dire agire e mutare: ciò è

insegnato dai Megarici, e non contradetto, anzi confermato da Platone nel *Teeteto*. Nell' oggetto si trova adunque soddisfatta la prima condizione. Rimane che la seconda condizione si trovi effettuata nel soggetto della conoscenza; e che realmente si trovi, è dimostrato con un raziocinio che si può mettere in questa forma. Il soggetto intelligente non può esser altro che un' anima, l' anima è un vivente, è un moventesi. Dunque il soggetto intelligente ha vita e moto. Ma l' intelligenza appartiene all' ordine delle cose che sono vero essere: dunque vita e moto sono di vero essere.

Contro questa interpretazione può sorgere una difficoltà dal senso letterale del testo, giacchè quivi Platone si mostra ripugnante ad ammettere non già che anima, vita e movimento non siano nel numero delle cose che sono di vero essere, ma sì che anima, vita e movimento non appartengano come attributi a ciò che è di vero essere. Le sue parole sono queste: *τὶ δέ, πρὸς Διός, ὡς ἀληθῶς κίνεσιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι* (*Soph.* 248 E); ora il *παρεῖναι τινί* *(adesse alicui rei)* significa appartenere come attributo, o come proprietà ad un soggetto, e che qui si debba prendere in tale senso apparisce dalle frasi *νοῦν ἔχειν τὸ [παντελῶς ὄν] ταῦτα μὲν ἀμφότερα [νοῦν τε καὶ ζωὴν] ἐνόντ' αὐτῷ λεγομεν*, che si soggiungono immediatamente (243 A) e che spiegano il *παρεῖναι*. Sia pure, rispondo io; si ammetta pure che qui l' intelligenza e la vita siano affermate come predicati del soggetto *τὸ παντελῶς ὄν*. Ma che per questo soggetto non si debbano intendere tutte quante le idee, ma solo una qualche idea suprema, che sia idea e soggetto reale ad un tempo, e che a suo luogo vedremo essere l' idea del Bene; e che per conseguenza in tutto questo luogo

del *Sofista* non si voglia affermar altro se non che anima, vita, intelligenza e movimento si devono collocare nel numero delle cose che sono di vero essere, apparisce dalla proposizione 249 D, dove si conchiude tutta quella discussione con dire che non si deve accettare nè la dottrina di coloro che ponendo l' Uno, ed anche una pluralità di idee, fanno immobile la realità universa, nè la dottrina di coloro che la pongono tutta in movimento, ma far come i fanciulli, voler una cosa e l'altra: *ὅσα κίνητα καὶ κεκινημένα τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν ξυναμφότερα λέγειν*, che io costruisco e traduco come segue: *λέγειν τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν [εἶναι] ξυναμφότερα ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα. Dire che il reale e il tutto è la somma delle une e delle altre cose, cioè di quante sono le cose che si movono e le cose che stanno immobili.* Qui non si esprime certamente la sintesi del movimento e dell'immobilità come sintesi di inerenza d'un predicato ad un soggetto, la quale sarebbe inconcepibile, ma sì bene come sintesi di coesistenza di due termini appartenenti con eguale diritto all'ordine delle cose che sono di vero essere.[1] Questa interpretazione è confermata anche

---

1. Vi sarebbe una terza maniera d'intendere questa sintesi. Di ogni cosa pensabile si dà, secondo Platone, un' idea nel senso ontologico, vale a dire ogni cosa pensabile esiste come cosa nel mondo reale, e come idea nel mondo ideale, o per dir meglio, ciascuna idea (in senso ontologico) ha una doppia esistenza, l' una in se stessa, l' altra nel mondo materiale che imperfettamente la effettua. Il moto, anzi ogni singolo moto, essendo anch' esso una delle cose pensabili, ne segue che, oltre i moti che si vedono nel mondo sensibile, ci siano i moti-idee, i quali come idee, sono immobili, ma come idee di moti, contengono in qualche guisa il moto. A questi moti-idee accenna il seguente passo della *Rep.* VII 329 D., dove ai movimenti de' corpi celesti, oggetto dell' astronomia comune, Platone contrappone *ἃς τὸ ὂν τάχος καὶ ἡ οὖσα βραδυτὴς ἐν τῷ ἀληθινῷ ἀριθμῷ καὶ πᾶσι τοῖς ἀληθέσι σχήμασι φοράς τε πρὸς ἄλληλα φέρεται καὶ τὰ ἐνόντα φερει.* Ma non è di questa terza sintesi che si parla nel *Sofista*, poichè quivi si stabilisce la realità del moto

dall'obbiezione che troviamo p. 250, dove è detto che se moto e quiete hanno vero essere, e se, com'è evidente, il vero essere non consiste nel moversi, poichè allora la quiete non sarebbe di vero essere, e non consiste neppure nel quietare, poi che allora il moto non sarebbe di vero essere, conviene ammettere il vero essere come una terza idea, a cui partecipando la quiete e il moto *sono* di vero essere l'uno e l'altro. La loro sintesi è adunque di coesistenza, e non d'inerenza. L'essenza dell'essere non può consistere in una cotale fusione dei due contrarii, ma è qualche cosa di diverso dall'uno e dall'altro: *οὐκ ἄρα κίνησιν καὶ στάσίν ἐστι συναμφότερον τὸ ὄν, ἀλλ' ἕτερον δή τι τούτων* (ivi C).

Anche nel *Fedone* Edoardo Zeller (op. cit. pag. 573 e segg.) trova le prove che Platone concepiva le idee come forze, ponendole come proprie e sole veramente efficienti cause di tutte le cose. Ma la causalità che quivi si attribuisce alle idee è astrattissima e affatto indeterminata. Le idee sono bensì la prima e vera causa dell'essere le cose tali quali sono, ma come ne siano causa, Socrate protesta di non volerlo determinare in alcun modo. *τοῦτο... ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ καλὸν [ὅ τι ἂν καλὸν ᾖ] ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία, εἴτε κοινωνία...* (p. 100 D 101 C).

Le idee fanno [*ποιεῖ*] essere le cose, ma questo *fare*, ben lungi dal concretarlo in una efficienza fisica Socrate protesta di volerlo lasciare tanto indeterminato, da non decidere nemmeno se si eserciti per mezzo di una *παρουσία* delle idee alle cose, o di una *κοινωνία*

---

come conseguenza della realità dell'intelligenza; e siccome si vuole stabilire l'intelligenza come soggetto reale e non solo l'intelligenza idea, così il moto di cui si parla non è moto-idea, ma moto reale.

fra cose ed idee, o di una μετάσχεσις di quelle a queste; e quand' anche si fosse risoluto per uno di questi tre concetti, nessuno di essi sarebbe ancor tale da non richiedere ulteriore determinazione, nè tale da involgere efficienza fisica.

Se adunque col vocabolo *forza* s' intende un principio fisicamente efficiente, non vi è alcuna ragione di considerare le idee platoniche come forze, e quindi come sostanze individue (giacchè come mai si può essere forza, senza essere sostanza individua?), e di trasformarle da cose assolutamente semplici, immutabili e onninamente concepibili, in principi svolgenti una sempre nuova attività da un fondo inesauribile e impenetrabile alla mente.

Platone, come vedremo, ammise idee di tutte le cose pensabili, anche di cose negative, di imperfezioni, di relazioni: or come mai tali idee potrebbero essere sostanze e principii attivi? Lo stesso Zeller confessa che « se era già un difficile assunto il concepire i generi e le specie come sostanze sussistenti per sè, era ancor più difficile l' attribuire a queste immutabili essenze movimento, vita e pensiero, porle ad un tempo come in moto e come non mutabili nè soggette al diventare, e malgrado il loro essere in sè, riconoscere in esse le forze operanti nelle cose » (p. 581). Pare a me di vedere in ciò non una difficoltà, ma una impossibilità derivante da contradizione immediata e manifesta: nè so trovare in Platone alcun testo che ci obblighi ad attribuirgliela.

Aristotele rimprovera al suo maestro di non aver introdotto nel suo sistema se non due specie di cause, la causa formale [τὴν τοῦ τί ἐστι] e la causa materiale [τὴν κατὰ τὴν ὕλην] (*Metaph.* I, 6, 988 a). Platone avrebbe omesso di dire qual sia la causa effi-

ciente la quale *produce le cose, avendo l'occhio alle idee* [τὸ ἐργατόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον] (*Metaph.* 1079 b 25).

Da questo rimprovero possiamo conchiudere tre cose: 1. Che Aristotele non intendeva le idee platoniche come forze, nè come cause efficienti, é perciò appunto le dichiarava non sufficienti a spiegare l'essere e il nascere delle cose come nel *Fedone* si pretende che siano; poichè, siano pure le idee, non per questo verranno all'esistenza le cose che a quelle partecipano, quando non ci sia una causa motrice; ἂν μὴ ᾖ το κινῆσον (*Metaph.* 931 b 5); 2. Che il Bene che per Platone è principio del mondo ideale e del reale, era interpretato da Aristotele come nulla più che un'idea come le altre, destituite com'esse d'ogni vita, d'ogni efficienza; 3. Che il Demiurgo del *Timeo* era da lui inteso come nulla più che un mito, poichè altrimenti avrebbe trovato in esso la più esplicita risposta alla questione: τὶ τὸ ἐργατόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον.

La prima di queste conclusioni viene in conferma del mio asserto che le idee platoniche non si devono considerare come forze.

Quanto alla seconda, noi dobbiamo cercare negli scritti di Platone il suo vero pensiero intorno al Bene assoluto, e di qui potremo, venendo alla terza, determinare che cosa vi sia di teorematico nel concetto del Demiurgo del *Timeo*.

IV

Del Bene assoluto, secondo Platone

Nella *Rep.* VI, p. 504-5, l'idea del Bene è detta μέγιστον μάθημα, la più importante dottrina da inse-

gnarsi ai futuri reggitori della città. Ma in che consiste il Bene? In che si concreta essenzialmente? Per che cosa lo si deve definire? Sono queste tre forme diverse di un'unica questione, che dobbiamo studiarci d'intendere nel suo vero senso.

Tutti gli uomini hanno una nozione del Bene, e mentre, in fatto di giustizia, di onestà, di bellezza, i più sono disposti a contentarsi dell'apparenza in vista del bene reale che per mezzo di questa sperano di conseguire, in fatto di bene nessuno v'ha che s'appaghi dell'apparenza, ma tutti ne vogliono la realità (*Rep.* 505 D), e nessuno vi ha che, conseguitane la realità, non se ne appaghi e cerchi altro, perchè il carattere essenziale del Bene è che esso sia affatto sufficiente ad ogni soggetto che lo possegga (*Phileb.* 60 C. cf. 22 B). Ma l'aver questa nozione astratta del Bene e il conoscerne questo carattere essenziale non equivale ancora certamente a possedere quel *μέγιστον μάθημα* di cui parla Platone, poichè se così fosse, tutti gli uomini lo possederebbero, e non si richiederebbe tanto apparato di propedeutica e tanto studio per acquistarlo. Fa d'uopo di sapere, e qui sta il difficile, in che cosa si concreti essenzialmente il Bene. Così parimenti tutti hanno le nozioni del bello, del giusto, del santo ecc., ma non tutti sanno in che si concretino essenzialmente questi astratti, cioè in che cosa s'abbia a riporre, per che cosa s'abbia a definire il bello, il giusto, il santo. I dialoghi in cui si cercano le definizioni di questi concetti mirano appunto allo scopo di rispondere a tali domande.

Riguardo a ciascuna idea Platone distingue adunque: 1. La nozione astratta che tutti gli uomini ne posseggono, e che si esprime col vocabolo corrispondente, di cui il Socrate platonico non manca mai di consta-

tare l'esistenza nel linguaggio degli uomini colle domande: *καλεῖς τι δίκαιον?; καλεῖς τι καλόν?;* ecc. vale a dire: c'è qualche cosa che tu chiami giusto? c'è qualche cosa che tu chiami bello? ecc. 2. Quella entità determinata in cui l'idea astratta viene concretata da chi, bene o male, la definisce. Questa entità può essere anch'essa un'idea astratta come quando p. es. nell'*Ippia maggiore* si definisce il bello per ciò che è decoroso [*πρέπον*]; ma può anche essere un reale, il quale per essenza e per eccellenza effettui in sè quell'idea, come quando si definisce il Bene assoluto per l'Intelligenza divina, come Socrate propende a fare nel *Filebo*. 3. Le innumerevoli cose particolari nelle quali l'idea così concreta e determinata dalla definizione trovasi effettuata.

Sia per esempio l'idea del bello. Si può riguardo ad essa distinguere: 1. La nozione astratta del Bello che trovasi nella mente d'ogni uomo, come sulle sue labbra se ne trova il vocabolo, a cui ognuno annette certamente un qualche senso, il quale, poichè si rimane astrattissimo, è identico nella mente di tutti coloro che parlano quella lingua. 2. L'entità concreta in cui si determina essenzialmente quell'idea astratta, e che si enuncia nella definizione del bello. Ammesso per esempio che si tenga per buona una delle definizioni discusse nell'*Ippia*, p. es. quella che fa consistere il bello nel decoroso, ossia in ciò che rende più appariscenti gli oggetti, il decoroso sarebbe il concreto cercato. 3. Tutte le cose capaci di accrescere l'appariscenza degli oggetti, sarebbero i belli particolari.

Applichiamo questi principi generali all'idea del Bene.

Tutti gli uomini hanno la nozione astratta del Bene, perchè tutti danno lo stesso senso ai vocaboli *Bene,*

buono, sebbene discordino poi immensamente fra loro in quanto che gli uni cercano in un ordine di cose, gli altri in un altro disparatissimo il concretamento di quel medesimo astratto. La nozione del Bene è insita in ogni anima, come vi è insita la tendenza ad esso, ma questa nozione è più che altro una confusa divinazione, non mette l'anima in grado di rispondere alla domanda: che cosa è il Bene? non la mette in possesso del *μέγιστον μάθημα*. Il Bene è, *ὃ διώκει μὲν ἅπασα ψυχή, καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δέ, καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν (Rep.* VI, 305 D). Se si considera che l'apprensione dell'astratto è già una parte, minima quanto si voglia, dell'apprensione del concreto, s'intenderà in qual senso Platone dice che l'occhio dell'anima è naturalmente veggente ed aperto ad apprendere il mondo ideale e il bene assoluto che ne è il principio, e che, per conseguenza, la vera educazione dell'anima non consiste nel creare in essa un occhio che ella già non abbia, e col quale ella possa cogliere il Bene colà dov'è, ma piuttosto nel volger l'occhio che già vi si trova e farlo guardare là dove si conviene (*Rep.* VII, 518-519). Tutti coloro che non ricevono tale educazione, vedono bensì il bene in astratto, ma per trovare ciò che in sè lo concreta essenzialmente, guardano a quello che ne è una contraffazione o un simulacro imperfettissimo. Il volgo cerca il bene nel piacere; i meno volgari lo ripongono nella scienza (*Rep.* VI, 505). Ma se tu domandi loro di che cosa sia scienza la scienza in cui consiste il bene, finiscono con risponderti che è la scienza del bene, con manifesto circolo nel definire. Chi poi dice che il bene si concreti nel piacere, definisce anch'esso erroneamente, poichè non potendo a

meno di riconoscere che certi piaceri sono cattivi, viene con ciò ad ammettere che certi beni sono mali (ivi 505 D). Conviene adunque cercare in altro il concretamento del bene.

In questa ricerca Platone procede gradatamente, e non trovando subito quella idea o quella cosa in cui il bene si concreta per essenza e per eccellenza, non potendo cioè, come si esprime nel *Filebo* (p. 53) *μιᾷ ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι*, cerca di coglierlo in tre idee che sono la bellezza, la verità e l'ordine. Ma anche queste non sono che idee ed idee astratte. Ora quello in che si concreta per essenza e per eccellenza il bene non può essere mera idea secondo Platone, ma è idea e sostanza reale ad un tempo. Che non sia mera idea lo possiamo già argomentare da questo, che Socrate (*Rep*. 506 c) dice di volerne parlare non per iscienza che ne abbia, ma per opinione: ora le idee sono l'oggetto proprio della scienza e quando si tratta di mere idee, come del giusto, del santo, del bello, Socrate non si contenta di opinioni sue o d'altri, ma discute e cerca definizioni scientifiche. Ciò però non vuol dire che il Bene sia per lui una delle cose reali, miste d'essere e di non essere, e meramente opinabili, ma vuol dire che il Bene è più che idea, più che scibile: ma siccome nell'uomo nulla vi ha che sia superiore alla scienza, ne segue che, se pure si ha qualche apprensione di quello che è più che scibile, questa apprensione, non potendo essere scienza, dovrà essere opinione o sentimento.

Per esprimere il suo pensiero, Socrate ricorre ad una similitudine. Quello che è il sole nel mondo visibile rispetto all'occhio e alle cose particolari che si vedono, lo è il Bene rispetto alla mente e alle cose intelligibili, cioè alle idee *(Rep*. 508). Il Bene è ciò che

dà alle idee *(τοῖς γιγνωσκομένοις* in quel senso rigoroso in cui il *γιγνώσκειν* e la *γνώμη* si usano nel V della *Rep.* 476) la loro intelligibilità, la loro visibilità alla mente *(ἀλήθειαν)*, ed al conoscente la potenza di conoscere (508 E), ed è superiore alla verità e alla scienza. E come il sole è cagione alle cose non solo del loro essere visibili, ma anche del loro nascere e crescere, pur essendo cosa diversa da questa attività del nascere e del crescere, così convien dire che il Bene è cagione alle idee non solo del loro esser conosciute, ma altresì della loro realità e della loro essenza, quantunque il Bene sia diverso e superiore alla realità e alla essenza (ivi 509).

Che cosa è adunque quello in che si concreta essenzialmente l'idea astratta del Bene? Platone nel VI della *Rep.* non ci dice che cosa sia quello in se stesso, ma ce lo mostra solo nei suoi effetti e nella sua relazione con ciò che è diverso da esso. Ne' suoi effetti quando ci dice che il Bene è ciò che è cagione alle idee del loro essere e della loro conoscibilità, e alla mente della potenza di conoscere: nella sua relazione col diverso da sè, quando ci dice che non è essenza ideale, ma è superiore a questa e all' intelligenza, come è superiore al mondo corporeo e al sole visibile che ne è il principio, e che è generato dal Bene, come alcun che di analogo a se stesso *(ἥλιος... ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ. R.* 508 B C).

Nel *Filebo,* sebbene questo dialogo abbia per iscopo di cercare non già in che consista il Bene assoluto, ma solo in che consista il bene umano, cioè quale stato o disposizione dell' anima possa costituire la felicità dell' uomo *(Filebo,* 11 D), tuttavia troviamo più chiaramente e più positivamente accennato quello in che si concreta il bene assoluto. Quivi infatti (p. 22 c)

avendo Socrate enunciato la conclusione risultante dalla discussione precedente, che la dea di Filebo, cioè la voluttà, non può riconoscersi come identica col Bene, Filebo gli replica: « Ma neppur la tua Intelligenza, o Socrate, (ὁσὸς νοῦς, cioè quella intelligenza, o scienza, o sapienza, che tu sostenevi essere il sommo Bene) è il bene, ma va soggetta alle stesse obbiezioni». « Quanto alla mia Intelligenza, risponde Socrate, tu hai ragione, ma non credo che si abbia a dire lo stesso della Intelligenza verace e divina, ma che, riguardo ad essa, la cosa stia altrimenti ». Colle quali parole Platone si mostra inchinevole ad ammettere che il Bene assoluto si concreti nella Intelligenza divina. Ora l' Intelligenza divina è ella per lui niente più che una di quelle idee semplici, eterne, immutabili, mere forme intelligibili, oggetti e non soggetti, esistenti in modo esteriore, ma prive di vita e di esistenza interiore? Certo il Bene egli lo chiama idea nel senso in cui chiama idea il giusto, il bello, il santo: considerandolo nella sua astratta universalità, egli lo pone insieme alle altre idee; ma quello in cui il Bene si concreta per essenza in modo eminente, cioè il Principio supremo del mondo ideale e del reale, del conoscibile e del conoscente, l' Intelligenza divina, può ella ancora essere nulla più che un' idea come le altre? No certo: ella differisce dalle altre per lo meno in questo che ha una realità assoluta, sufficiente a sè, come vedremo a suo luogo, laddove le altre idee hanno una realità fondata logicamente ed ontologicamente nell' idea del Bene. Che se Platone al Bene assoluto dà ancora il nome di idea (*Rep.* 508 E), convien dire che egli prenda questo nome non più nel senso tecnico che ha nel suo sistema, ma in un senso più indeterminato, nel senso forse in cui noi useremmo

il nome di *principio*. L' uso della parola *idea* in un senso non tecnico presso Platone è notato da Zeller, p. 554 n. 3. Così nel *Teeteto*, 184 D, Socrate dice: *δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν, ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις, αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν εἴτε ψυχήν, εἴτε ὅ τι δεῖ καλεῖν πάντα ταῦτα συντείνει, ᾗ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά:* che il P. Buroni traduce egregiamente così: « Perocchè strano veramente sarebbe, o giovinetto, se i molti sensi fossero in noi quasi in cavalli di legno, e tutti non concorressero in una cotal virtù una, o anima o comunque si chiami, con la quale per mezzo di questi come strumenti, sentiamo tutte le cose sensibili ». Così ancora nel *Timeo* la materia è detta *χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος* (49 A); e per dire il polmone si dice *τὴν τοῦ πλεύμονος ἰδέαν* (70 c), e per dire il fegato si dice *τὴν τοῦ ἥπατος ἰδέαν* (71 A), e nella *Rep.* VI 307 E, la luce è detta *οὐ σμικρὰ ἰδέα*, nel senso generico di *cosa, principio, elemento di non poca importanza* (Stallbaum traduce: *non parvum verum genus*).

V

Del Dio Platonico

Il Bene è l' Intelligenza suprema. Ora è un principio fondamentale per Platone, e che egli pone come evidente per se stesso il seguente: che intelligenza non si dà senza vita, nè vita senz' anima. Questo principio trovasi enunciato in senso assoluto nel *Sofista*, p. 249, dove è detto che *τὸ παντελῶς ὄν (ens realissimum)* ha necessariamente l' intelligenza, la vita, e quindi l' anima. L' essere in un' anima (in un soggetto) è es-

senziale all' intelligenza, come l' essere intorno ad un centro è essenziale al circolo. Se adunque l' intelligenza si trova nel *παντελῶς ὄν*, vale a dire se questo è intelligente, egli lo è con tutte le condizioni contenute nell' essenza dell' intelligenza. Dunque esso è un soggetto (anima). Non si può ammettere che l' inerenza in un' anima non sia condizione essenziale intrinseca all' intelligenza, ma solo una condizione estrinseca necessaria, affinchè l' intelligenza-idea si possa trovare effettuata in un soggetto particolare, a quel modo che l' esser d' oro o d' avorio o d' altra materia non è intrinsecamente essenziale alla sfera-idea, considerata dal geometra, ma è una condizione estrinseca necessaria, affinchè la sfera-idea si possa trovare effettuata in un corpo fisico, poichè nessun corpo fisico può esistere, senza essere di una determinata materia. Un' intelligenza-idea senza soggetto non sarebbe soltanto la sfera-idea senza materia determinata, ma la sfera-idea senza centro, che è quanto dire un assurdo.

Sia pure, dirà qualcuno; ma il soggetto contenuto nell' essenza dell' intelligenza-idea non è esso stesso che un soggetto-idea, un' anima-idea, e quindi il Bene, che si concreta nell'intelligenza-idea, inerente all'anima-idea, non sarà mai altro che un' idea, e non mai un principio vivente, attivo, personale, ecc., come sembra che voi intendiate di stabilire.

Che cosa io intenda di stabilire, ve lo dirò apertamente a suo luogo. Per ora, rispondendo alla vostra obbiezione, dico che se per *idea* intendete quello che è puramente intelligibile, che ha un' esistenza meramente esteriore e relativa alle menti, un'esistenza non fondata in se stessa, ma in un principio assoluto, in tal caso l' espressione *soggetto-idea* è manifestamente contradditoria, poichè l'essenza del soggetto è appunto

l' esistenza interiore, l' esistere a sè *(sibi:) soggetto meramente oggettivo*, come meramente oggettive sono le idee prese in quel senso, è *contradictio in adiecto*. Se poi per *idea* intendete ciò che oltre all'esistenza esteriore e relativa alle menti ha una esistenza interiore e assoluta, in tal caso l' espressione soggetto-idea significherà non un soggetto particolare, ma il soggetto per eccellenza, in cui trovasi in grado supremo l' esistenza interiore. Come questa esistenza interiore si trovi unita nello stesso ente colla sua esistenza come intelligibile, e cogli attributi metafisici di eternità, di immutabilità ecc., è un problema che Platone non toccò, e che la scuola neoplatonica non seppe risolvere se non col separare i due termini da conciliarsi, e considerarli come effettuati in due diversi soggetti. Ma ciò non è una ragione per negare che Platone abbia ammesso la soggettività dell' Ente assoluto.

Del principio universale ontologico enunciato nel *Sofista* (loc. cit.) sono applicazioni cosmologiche e la proposizione che trovasi nel *Filebo* (30 c), che la causa cosmica la quale distingue e regola gli anni, le stagioni e i mesi e che a buon diritto può chiamarsi sapienza e intelligenza, non potrebbe esistere senz' anima, e la proposizione che afferma l' esistenza di un' anima del mondo *(Tim.* 30 B).

Il Bene-intelligenza è causa del mondo ideale e del reale *(Rep.* 508 B, c). Anche il sole materiale è sua fattura, e per mezzo del sole lo sono tutte le cose onde consta la natura corporea. Nel *Filebo* si distinguono quattro classi di cose: l' illimitato *(τὸ ἄπειρον)*, il limite *(τὸ πέρας)*, il risultato dell' unione dell' illimitato col limite, e la causa *(αἰτία)* di questa unione. A ben comprendere la dottrina ivi esposta, sulla cui interpretazione discordano i più solenni maestri di

storia della filosofia greca, fa d' uopo sgombrar dalla mente ogni prevenzione non solo di teismo cristiano, ma anche di panteismo idealistico.

Incominciamo dal primo di quei quattro concetti, cioè dall' *ἄπειρον*. Che cosa intende Platone per questo *illimitato*, o *indefinito?* Egli intende ciò che è suscettivo di più e di meno, in quanto tale. Così p. es. una retta indefinita, in quanto è retta, non può esserlo più o meno, e sotto questo rispetto non è un *ἄπειρον*, ma un *πέρας*, cioè una determinata forma; ma in quanto può essere più o meno lunga, è *ἄπειρον*. Così il caldo, in quanto è quella data qualità sensibile, non può esser più o meno quella; ma in quanto può essere più o meno intenso, è *ἄπειρον*.

Il *πέρας* è ciò che non è suscettivo di più nè di meno, e che, introdotto che sia nell' *ἄπειρον*, lo fissa e lo determina. Ogni rapporto fra due quantità è *πέρας* cioè è un limite. Così il rapporto di eguaglianza fra A e B è il limite che tramezza fra tutti i possibili eccessi di A sopra B, e di B sopra A. Dicasi lo stesso di ogni altro rapporto possibile fra due quantità. È chiaro che un rapporto non è suscettivo di più o di meno: una quantità non può essere più o meno eguale ad un' altra, più o meno doppia, più o meno decupla di un' altra *(Philebo*, p. 25 A, B). Platone definisce il *πέρας* in questo modo: *(τὸ πέρας λέγω) τὴν τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου (γένναν) καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἀλλήλα τἀναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα, ἐνθεῖσα ἀριθμόν, ἀπεργάζεται* (25 D, E). Il *πέρας* è adunque ciò che imposto alle quantità indefinite, agli ammassi confusi e indeterminati, dà loro misura e forma, e li trasforma negli enti della natura (26 D). Si ammetta pure che il senso fondamentale del *πέρας* sia quello di limite matematico, di

rapporto, di numero, non si potrà tuttavia negare che, in una filosofia così propensa a pitagoreggiare, cioè a spiegare le forme e le qualità delle cose per via di rapporti quantitativi come vediamo essere la filosofia platonica specialmente nell' ultimo periodo della vita del suo autore (nel Timeo le differenze qualitative fra i 4 elementi si spiegano da differenti figure geometriche delle molecole componenti il fuoco, l' acqua, ecc.), il *πέρας* abbia potuto acquistare un senso molto più ampio, e significare le idee, la cui attuazione nella materia *(ἄπειρον)* è appunto la causa che fa sorgere dalla materia le diverse nature delle cose. Il pari e l' impari, il due, il tre e ogni numero è per Platone un' idea; i numeri, le figure geometriche ed ogni altro genere di pensabili fanno parte del mondo ideale. E che il *πέρας* stia nel *Filebo* come *pars pro toto,* e vi rappresenti tutto il mondo delle idee, ne rimarrà convinto chi osservi che, avendo Socrate parlato dell' *ἓν καὶ πολλά* a p. 15 segg., quando poi a p. 23 c, vuol richiamare alla memoria del suo interlocutore quella dottrina, non la esprime più colle formole *ἓν καὶ πολλά*, ma col *πέρας καὶ ἄπειρον*. Ecco le sue parole *τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας:* è chiaro adunque che il *πέρας* si deve prendere nello stesso senso dell' *ἕν*, contrapposto al *πολλά*. Ora in quel luogo (p. 15 A) si esclude esplicitamente, quanto all' *ἕν*, ogni altro senso fuorchè quello di idea. *ὁπόταν... τὸ ἓν μὴ τῶν γιγνωμένων τε καὶ ἀπολλυμένων τις τιθῆται... ὅ ταν δέ τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα, καὶ τὸ καλὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ ἀμφισβήτησις γίγνεται.*

E la controversia *(ἀμφισβήτησις)* a cui qui si accenna è la stessa che si dibatte nel *Parmenide* (p. 131),

cioè in primo luogo se bisogni ammettere cotali unità esistenti di vera realità: poscia in qual modo ciascuna di esse, mentre è sempre la stessa, e non può nascere nè perire, e permane saldissima nell'esser suo, tuttavia la si debba porre nelle cose nascenti e infinite vuoi dispersa e moltiplicata, vuoi tutta intiera fuori di se stessa, cosa assolutamente impossibile, come pure è impossibile che ciò che è uno ed identico nasca in una cosa ed in molte.

Per uscirne è necessaria l'arte dialettica, che Platone (*Fileb.* 16 c) esalta come un dono fatto agli uomini dagli Dei per opera di un qualche Prometeo. « Gli antichi, migliori di noi e abitando più vicino agli Dei, ci tramandarono questa tradizione, che tutto ciò che si dice essere consta di uno e di molti, avendo connaturato a sè il limite e l'illimitatezza: essendo adunque così costituite le cose, esser d'uopo che noi ammettiamo sempre un'idea una, di qualunque cosa si tratti, e in questa supposizione istituiamo la nostra ricerca: chè sempre una tale idea ve la troveremo. E quando ci venga fatto di coglierla, dopo quell'una, esaminare se mai ce ne siano due, o se non due sole, tre, o in qualche altro numero, e ciascuna di queste nuove unità trattarla di nuovo alla sua volta nella stessa guisa, infino a che si vegga non solo che quell'Uno che fu il nostro punto di partenza, è molti, ed infiniti, ma sì ancora si vegga quanti egli sia: e non precipitare la moltitudine nell'infinito, prima di averne veduto per bene tutto il numero che tramezza fra l'infinito e l'uno ». È chiaro adunque che se l'ἕν significa l'unità in senso di idea e di ciascuna delle singole idee, il πέρας non può avere anch'esso altro senso.

Secondo Zeller (*Platonische studien*, p. 248 e segg. e *Gesch.* II, 577, 3ª ediz.), quello che nel *Filebo* si indica

col *πέρας*, sarebbe tutt' uno coll' anima del mondo di cui si descrive la formazione nel *Timeo*, p. 35, come quella che *die Gesetze des Universum in Zahlenverhaltnissen darstellt — esprime in rapporti numerici le leggi dell' Universo.* Ma altro è *esprimere, rappresentare in rapporti numerici le leggi* ecc., altro è *essere essenzialmente identico con questi rapporti*, come lo è appunto il *πέρας*, siccome è provato dai luoghi del *Filebo*, p. 25, citati più sopra, nei quali si vuole esprimere l' essenza del *πέρας* in se stesso, e non già solo indicare e descrivere qualche cosa particolare che in sè lo effettui. L' anima del mondo è un soggetto reale: è anch' essa una di quelle cose particolari e concrete, risultanti dai principi enumerati nel *Filebo*, e appartenenti a quello che ivi si pone come il terzo genere di cose, cioè di quelle che nascono in virtù della misura e del limite che s' impone allo smisurato ed indefinito (26 D). Il *πέρας*, essendo il contrapposto dell'*ἄπειρον*, deve appartenere allo stesso ordine di cose a cui questo appartiene. Ora l' *ἄπειρον*, come ci attesta Aristotele, (*Phys.*, III, 4) era inteso da Platone *καθ' αὐτό, οὐχ ὡς συμβεβηκὸς τινι ἑτέρῳ ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὄν*, vale a dire come sostanziato in sè, e non già come appartenente, qual predicato, ad un soggetto diverso. Dunque anche il *πέρας* era inteso da Platone nello stesso modo, e non poteva per conseguenza esser l' anima del mondo, la quale non è certo un sostanziato in sè.

Le ragioni allegate da Zeller per provare che il *πέρας* non può immedesimarsi col mondo ideale si riducono alle tre seguenti:

1.ª Al limite appartiene (*Fileb.*, 15 A, D) tutto ciò che non riceve in sè il più o il meno, ma solo le opposte determinazioni, cioè l' eguaglianza, il rapporto

di duplicità, ed ogni rapporto che ci possa essere da misura a misura: *(δεχόμενα)* (così sottointende e costruisce Zeller) *πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς, ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον,* e così in una parola tutto ciò che è suscettivo di esatta determinazione di numero e di misura. «Con ciò, prosegue Zeller, è esattamente determinato il dominio dei rapporti matematici, laddove per contrario il mondo delle idee sarebbe con ciò incompiutamente descritto, poichè la cerchia delle idee non è certamente ristretta a determinazioni di numero e di misura ». Ma se il dominio delle idee è troppo ampio per poter essere indicato esattamente col *πέρας*, il dominio dell' anima del mondo è non solo troppo ristretto, ma di troppo diversa natura, perchè Platone abbia potuto designarlo collo stesso vocabolo, preso nel senso in cui egli lo prende. Il *πέρας* non è ciò che riceve in sè dei rapporti e delle determinazioni matematiche, ma è il complesso di questi rapporti e determinazioni, considerato in se stesso. Ciò apparisce dal luogo citato da Zeller e interpretato da lui in modo che non mi sembra esatto. Dopo che s'è riconosciuto (*Fileb.*, 24 E, 25 A) che tutto ciò che è suscettivo di più e di meno, di molto, di troppo, e simili, appartiene al genere dell' *ἄπειρον*, Socrate prosegue: *οὐκοῦν τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα, τούτων δὲ τὰ ἐναντία πάντα δεχόμενα, πρῶτον μὲν τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα, μετὰ δὲ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅ τι περ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ᾖ πρὸς μέτρον, ταῦτα ξύμπαντα εἰς τὸ πέρας ἀπολογιζόμενοι καλῶς ἂν δοκοῖμεν δρᾶν τοῦτο* (25 A, B); che io interpreto così: Socr. « Non è egli vero adunque che le cose che non ammettono ciò (il più e il meno) ed ammet-

tono tutto il contrario, le quali cose sono in primo luogo l'eguale e l'eguaglianza, e dopo l'eguale il doppio, ed ogni rapporto di numero a numero, di misura a misura, tutte queste cose faremmo bene a metterle nel genere del limite? » Il *τὸ ἴσον καὶ ἰσότητα κ. τ. λ.* non sono accusativi pazienti del *δεχόμενα,* come li intende Zeller, ma sono apposizioni con cui si particolareggia e si esemplifica il *τὰ μὴ δεχόμενα ταῦτα.* Imperocchè il contrario di ciò che è suscettivo di più e di meno non è già ciò che è suscettivo di eguaglianza, di duplicità, di triplicità, o di altre ragioni numeriche: uno stesso soggetto, cioè l'*ἄπειρον,* è suscettivo di quello o di queste, secondo che è libero o circoscritto dal *πέρας.* Il vero contrario di ciò che è suscettivo di più e di meno è ciò che non ne è assolutamente suscettivo, cioè l'eguaglianza in se stessa, la duplicità e qualunque rapporto considerato in se stesso. Il *πέρας* adunque, come lo concepisce Platone, non è cosa che effettui in sè i rapporti matematici, nel qual senso quadrerebbe certamente col concetto dell'anima del mondo descritto dal *Timeo,* ma è il complesso di questi rapporti considerati in se stessi, cioè come idee.

La 2ª ragione addotta da Zeller è « che il *νοῦς* e la *ἐπιστήμη* vengono attribuite al quarto principio, all'*αἰτία;* e siccome, in forza di una nota massima di Platone, il pregio e la verità del sapere dipende dalla qualità del suo oggetto, così le idee, le quali sono pel *Nous* il supremo oggetto della contemplazione, pel cui possesso soltanto si forma il vero sapere, non possono essere collocate d'un grado al disotto, nella sfera del *πέρας* ».

Il *νοῦς,* la vera scienza *(αὐτὴ δ' ἔστιν ἐπιστήμη),* ha certamente per suo oggetto quella che è la verità in senso eminente *(αὐτὴ δ' ἔστιν ἀλήθεια. Parmen.*

134), cioè le idee, e quindi il *πέρας*, nel senso in cui io lo prendo.

Il *νοῦς* e il *πέρας* appartengono adunque ambidue al mondo della verità assoluta, ma vi appartengono nel modo che si conviene a ciascuno di essi: il *νοῦς* che è tutt' uno colla *αἰτία*, col Bene, con Dio, vi appartiene come conoscente, come principio, come incondizionato *(ἀνυπόθετον. Rep.* 511), il *πέρας* vi appartiene come oggetto conosciuto, come principiato, come condizionato. La differenza fra l' uno e l' altro è così grande, che Platone potè considerarli e li considerò di fatti come due generi o gradi disparati, benchè appartenenti come due sezioni allo stesso ordine di cose, cioè alla verità assoluta *(τμήματα τοῦ νοητοῦ)* (*Rep.* 509 E, 511 B).

La 3ª ragione sta nel dire che alla vita mista di piacere e d'intelligenza si attribuisce la preferenza, perchè essa appartiene al *τρίτον γένος, ξυμπάντων τῶν ἀπείρον ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων (Phileb.*, 27 D), la qual prelazione del genere composto al *πέρας* non sarebbe conciliabile coll' ammettere che questo si immedesimi colle idee.

Ma quando mai stabilì Platone il principio generale, che il terzo genere abbia preminenza sul *πέρας*, e quando mai si fondò egli su questo principio generale per istabilire che la vita mista di piacere e di intelligenza, sia, come specie del genere misto, prefe ribile alla vita di puro piacere, scevra affatto da ogni elemento intellettuale, e alla vita di pura intelligenza, affatto priva d' ogni sentimento piacevole? Nel *Filebo*, p. 20 E, 21, Socrate dice in sostanza al suo interlocutore: per decidere se la vita voluttuosa o la vita dell' intelligenza costituiscano il sommo bene umano, consideriamo ciascuna di esse affatto isolata, elimi-

nando dall' una ogni minima ombra dell' altra. Imaginiamo adunque una vita pienissima d' ogni voluttà, ma affatto priva d' ogni lume di scienza, d' opinione, di memoria dei passati godimenti, di previsione dei futuri, di coscienza dei presenti, di guisa che chi vive di una tal vita non possa neppur dire a se stesso: Oh quanto io godo! Oh come io sono felice! Una vita così fatta, domanda Socrate, sarebb' ella eleggibile? — Questo tuo discorso, o Socrate, mi fa ammutolire, risponde Protarco, il propugnatore della causa della voluttà. La qual risposta mostra che il motivo per cui si ripugna ad ammettere che una tal vita formi la felicità umana, non istà nel principio generale ed astratto, che ciò che è puro ed esclusivo valga meno di ciò che risulta dalla mistura di più cose, poichè un tale motivo è facilissimo ad esprimersi in chiare parole, ma sta in una intima ed appena esprimibile ripugnanza a questo suicidio del pensiero, od anche in una confusa intuizione della necessità che la felicità sia consapevole e certa di se stessa. Per un motivo analogo, e in nome del comun modo di sentire (21 E), si nega che la felicità possa consistere in una vita cogitativa elevata ad un grado supremo, ma depurata affatto d' ogni sentimento vuoi piacevole, vuoi doloroso. Una tal vita può convenire agli Dei, ma non all' uomo (33 D). Il motivo astratto, applicabile in comune ad ambedue queste vite, pel quale si nega all'una come all'altra la dignità di sommo bene umano, è che il sommo bene umano ha per proprio ed essenziale carattere di essere *τέλειον, ἱκανόν*, pienamente sufficiente a chi lo possiede, di guisa che egli non cerchi più altro: ora questo carattere manca sì all'una come all' altra delle due vite sovradescritte *(Fileb.,* 60 B, 22 B); ma che questo carattere loro manchi, è

un fatto che si sente, e non un vero che si deduca dal principio astratto che *il genere misto sia preferibile a ciascun genere puro ed esclusivo d' ogni eterogeneo.*

Riconosciuto di comune accordo che nè la scienza, nè la voluttà ha diritto al primo premio, cioè ad essere proclamata sommo bene dell'uomo, ma che questo primo premio spetta ad una vita mista di ambedue gli elementi, si cerca a quale di quelle due vite competa almeno il secondo premio, cioè quale dei due elementi, voluttà e intelligenza, debba predominare nella vita mista che costituisce il sommo bene. E gli è per risolvere tale questione, che si ritorna alla considerazione dell' uno e dei molti, che qui ricompariscono sotto il nome di *πέρας* ed *ἄπειρον*, come due generi supremi, quasi due categorie ontologiche, alle quali si aggiungono le altre due, del *genere misto*, e della *causa.* Chiariti quei quattro concetti si osserva che la vita mista d'intelligenza e di piacere appartiene come specie al terzo genere, il quale (e non già la vita mista, come s' intese dai più) non risulta dalla mescolanza di due soli elementi, ma da tutte le specie di infiniti tenute ne' suoi legami dal *πέρας*. Tale è il senso del luogo che qui trascrivo con una variante proposta da Schleiermacher, la quale mi pare indispensabile (p. 27 D). *Σωκρ. καὶ μέρος γ' αὐτὸν (τὸν βίον) φήσομεν εἶναι τοῦ τρίτου, οἶμαι, γένους· οὐ γὰρ δυοῖν τινοῖν ἐστι μικτὸν ἐκεῖνο* (invece del volgato *μικτὸς ἐκεῖνος*, riferito a *βίος*, che non ha alcun senso, non essendoci alcun senso nel dire che la vita mista di pensiero e di piacere risulti dalla mistura di tutti gli infiniti col limite),[1] *ἀλλὰ συμπάντων τῶν*

1. Siano pure innumerevoli le specie di pensieri e le specie di piaceri, pensiero e piacere non sono che due generi, dai quali restano esclusi infiniti altri generi di cose; è falso adunque che la vita mista comprenda in

ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένον, ὥστε ὀρθῶς ὁ νικήφορος οὗτος βίος μέρος· ἐκείνου γίγνοιτ' ἄν. Adunque la vita mista non è superiore a ciascuna delle altre due perchè appartenga al terzo genere, ma vi appartiene perchè è mista, ed è superiore a ciascuna delle altre due, perchè ciascuna di queste è dichiarata per intimo sentimento e non in virtù di alcun principio astratto, da per se stessa insufficiente alla vita beata. Non è superiore perchè appartenga ad un genere che da Platone sia posto come superiore, ma la sua superiorità è già riconosciuta prima del suo riferimento a qualsivoglia genere. Se il grado di ciascuna delle tre vite si avesse a giudicare dal grado del genere ontologico a cui viene riferita, la vita di pura intelligenza avrebbe ottenuto il grado supremo, poichè l' intelligenza è per Platone dello stesso genere che l' *αἰτία (Fileb.,* 30 A, 31 A), alla quale nulla vi ha di superiore in tutta quanta è la realità.

Quale sia il luogo ontologico assegnato da Platone al *πέρας*, che è tutt' uno col *μέτρον (Fileb.* 25 E, 26), lo vediamo nella scala dei beni, colla quale si conchiude il dialogo del *Filebo* (p. 66). *φράζων ὡς ἡδονὴ κτῆμα οὐκ ἔστι πρῶτον, οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μέν (τὴν) περὶ μέτρον καὶ μέτριον καὶ καίριον, καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν, τὴν ἀΐδιον εὑρῆσθαι φύσιν.*[1] Questa *ἀΐδιος φύσις* consiste

---

sè tutti quanti gli infiniti. Aggiungi che l' *ἐκεῖνο* riferito a *βίος*, e fatto maschile coll' aggiunta del *ς*, è un controsenso, poichè dei due concetti, quello della vita mista e quello del genere misto, il primo è quello che trovasi mentalmente più vicino al parlante, come quello di cui si questiona a quale si debba riferire dei quattro generi dei quali già molto prima si è discorso, e ciascun dei quali può, per conseguenza, essere indicato coll' *ἐκεῖνο*, laddove il *βίος* è indicato coll' *αὐτόν*.

1. Supplisco il *τὴν* che mi pare richiesto dalla sintassi, e, come propone C. F. Hermann, muto l' *εἰρῆσθαι* in *εὗρησθαι*.

nelle idee in se stesse: non si può riporla in cose reali che in sè effettuino la misura di ogni altra simile idea poichè queste cose sono collocate da Platone nel secondo grado della scala (66 B). *δεύτερον τὴν*[1] *περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τελέον, καὶ ἱκανὸν καὶ πάνθ' ὁπόσα τῆς γενεᾶς αὖ ταύτης ἐστίν.*[2]

Nel terzo grado troviamo l'intelligenza e la sapienza, *(νοῦν καὶ φρόνησιν)*, prese qui (38, 39 D) da Platone nel senso rigoroso di dialettica, che è la scienza umana per eccellenza, quella che avendo per suo oggetto ciò che è di vero ed immutabile essere, è vera scienza e sola degna di quei nomi.

Nel quarto grado stanno tutte le altre scienze, arti ed opinioni rette.

Nel quinto grado troviamo i piaceri spirituali puri, non condizionati ad alcuna sensazione dolorosa che li preceda e li accompagni e della quale essi siano il rimedio, come sono tutti i piaceri corporei, salvo quelli della vista e dell' udito (v. *Ippia maggiore*). I piaceri spirituali essendo puri, veraci e moderati per loro propria natura, hanno grande affinità colla sapienza (*Fileb.*, 63 D, E).

Il ben determinare il concetto del *πέρας* conduce a formarsi un giusto concetto del Dio platonico, cioè dell' *αἰτία* di cui si parla nel *Filebo*. Se si ammette che il *πέρας* s' immedesimi coll' anima del mondo, in tal caso l' *αἰτία*, il quarto genere ontologico s' immedesima colle idee, e non è che una causa esemplare, od una causa meramente logica, quale la concepì Spinoza, cioè è quello la cui essenza involge l' effetto,

1. Così leggo invece di *μὴν*, e sottintendo *φύσιν*.

2. Nel X della *Rep.* 497 troviamo usata la parola *φύσις* per designare non già il dominio delle cose sensibili, ma sì quello delle idee. Il letto ideale di cui quivi si parla è detto *ἡ ἐν τῇ φυσει οὖσα (κλίνη)*.

quello che produce l'effetto pur coll'essere quello che è senza bisogno di agire.[1] Il Dio platonico sarebbe adunque un Dio-idea, un Dio impersonale. Se si ammette che il *πέρας* coincida compiutamente col mondo ideale, compresavi l'idea del Bene assoluto, ne segue che la *αἰτία*, cioè Dio, essendo affatto distinta dal *πέρας*, non sarebbe idea in alcun modo, e Dio, contro quello che Platone insegna, non sarebbe identico col Bene assoluto. Se, finalmente, come parmi aver mostrato, il *πέρας* s'immedesima col complesso delle idee puramente intelligibili e condizionate, in tal caso l'*αἰτία*, Dio, il Bene che è idea e cosa ad un tempo, e condizione di tutte le altre idee, coincidono esattamente e con essi coincide pure, ma meno compiutamente, l'Intelligenza.

VI.

Rimangono adunque due cose a fare per compiere il mio assunto: *A*. determinare le relazioni fra i quattro concetti dell'*αἰτία*, dell'Intelligenza, del Bene, e di Dio; *B*. investigare quale relazione ammettesse Platone fra Dio e le idee.

A

Relazioni fra i quattro concetti.

1. Dell'*αἰτία*. La causa e il faciente non differiscono fra loro che di nome, ci dice Platone *(Phileb.,* 26 E), come pure l'esser fatto e il nascere (27). Ma di qui non si ricava alcun lume sul modo con cui Platone

---

[1] Spinoza non definì mai la causa in universale; ma col definirla la *causa sui, id cuius essentia convolvit existentiam* (Def. I) sottintese quella definizione della causa inuniversale che io gli attribuisco.

concepisce la causalità, perchè il verbo *ποιεῖν*, non significa soltanto l'operare come causa efficiente, ma l'operare come causa in genere. Ma che la causalità assoluta dell'*αἰτία* non sia soltanto una causalità quale può attribuirsi ad una mera idea, apparisce dal *Filebo*. La causa di cui qui si parla è assolutamente universale: essa è uno dei quattro generi ontologici, ed è produttrice dei tre altri (27 B. *τὸ πάντα ταῦτα (τὰ τρία γένη) δημιουργοῦν)*, cioè produttrice delle cose che nascono, e di quelle da cui queste nascono *(τὰ γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται·* 26 E), ed è quindi autrice del *πέρας*, cioè delle idee.

La ricerca a quale dei quattro generi appartenga l'Intelligenza, la sapienza, la scienza, serve a determinare ulteriormente il concetto della causa. I due interlocutori del dialogo Socrate e Protarco si dichiarano pronti a propugnare la dottrina tenuta da' più antichi di loro (si allude ad un pronunziato filosofico, forse a quello di Anassagora, od anche di Senofane, anzichè ad una tradizione mistica) che l'Intelligenza è regina del cielo e della terra, e che una mente, una sapienza ammirabile ordini e regga *τὰ ξύμπαντα, καὶ τόδε τὸ καλούμενον ὅλον* (28 D); le quali due espressioni sarebbe errore il prendere come affatto sinonime. La prima *(τὰ ξύμπαντα)* significa la realità universale comprendente tutti quanti gli ordini dell'essere; la seconda *(τόδε τὸ καλούμενον ὅλον)* significa il nostro mondo *(τὰ παρ' ἡμῖν* 29 B), il quale è bensì un tutto perfettissimo ed unico, come si dimostra nel *Timeo* (31), comprendente in sè tutto quant'è il fuoco, tutta quant'è l'acqua, l'aria e la terra, di maniera che fuori di esso non è rimasto alcun residuo di veruno dei quattro elementi (*Tim.* 32-33); ma ciò non vuol dire che faccia equazione colla realità universa *(τὰ ξύμπαντα)* poichè

questa, oltre al cosmo di cui si descrive la formazione nel *Timeo,* comprende il mondo eterno delle idee e il suo principio *(νοητός, ὑπερουράνιος τόπος),* comprende, oltre alle cose generate (il mondo), i principi non solo materiali, ma ontologici della generazione *(τά γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται Fileb.,* 27 A). Che se ciascun principio materiale (elemento) venne, come si afferma nel *Timeo* b. c., esaurito totalmente nella formazione del mondo, non avvenne lo stesso dei principi ontologici, cioè della causa assoluta, della realità ideale e della materia infinita: questi permangono eterni ed inesauribili.

Posta questa distinzione importantissima nel sistema Platonico, fra la realità universa e il mondo, proseguiamo nella nostra esposizione. Già Socrate nel suo dialogo con Aristodemo, riferitoci da Senofonte nei suoi *Memorabili* (L. I. c. 4), gli aveva dimostrato l'esistenza di una intelligenza reggitrice del mondo col seguente argomento:

« *Socr.* E tu, credi tu di avere in te alcun che di intelligente?

Arist. Interrogami, e sentirai le mie risposte.[1]

Socr. E non ammetti che altrove si trovi punto d'intelligenza? E ciò mentre sai che della terra, così grande com'ell'è, hai nel tuo corpo una piccola porzione, e dell'umido che si trova in tanta abbondanza, hai solo una piccola dose, come pure di ciascun altro di quegli elementi che si trovan nel mondo in grandi masse,

---

1. Questa risposta di Aristodemo, la quale si trova in tutti i codici, fu omessa dal Cardinal Bessarione nella sua versione latina. Il Runken, l'Ernesti, lo Schütz e Ludovico Dindorf ne approvano la soppressione, giudicandola una chiosa traforatasi nel testo a perturbarne il senso, il quale, a parer loro, corre assai più spedito se si congiungono in una sola le due interrogazioni di Socrate. Ma il Kühner e il Ferrai difendono la lezione dei codici ed io credo che abbiano ragione.

solo una scarsa porzione entra nella composizione del tuo corpo; e la intelligenza crederai tu adunque di essertela buscata tutta per te solo, per un fortunato accidente, sicchè altrove non se ne trovi, e queste moli sterminate, questa moltitudine di cose sia disposta in sì bell' ordine da una forza stupida e cieca? »[1]

Ora noi troviamo nel *Filebo* un argomento analogo al socratico (*Phil.* pp. 29-30).

Quivi si prendono le mosse dalla considerazione della vita individuale, e si osserva che dei quattro elementi che si trovano in quantità immensa e in tutta la loro purezza nell' universo, solo una scarsa e debole porzione e di cattiva qualità se ne trova in ciascun animale individuo, la quale si rifornisce del continuo dall' elemento mondiale corrispondente, e così tutto il corpo di ciascun animale prende vita e alimento dal corpo dell' universo. Or non si dovrà dire lo stesso dell' anima che è in ciascuno di noi? Che, cioè, alle anime dei singoli viventi corrisponda un' anima vivificatrice del mondo?

Ma al disopra della vita individuale e della vita cosmica stanno i quattro principi ontologici, il limite, l' illimitato, il composto d' ambidue e la causa. Questa produce negli individui l' anima vivificatrice, e reggitrice del corpo, riparatrice dei guasti che vi succedono, disponente ogni cosa con una sapienza consapevole

---

1. Sono una reminiscenza di questo argomento socratico le seguenti terzine di un sonetto di Campanella (*Poesie filosofiche*, ediz. Orelli, p. 25):

> Pensiti aver tu solo providenza,
> E 'l ciel, la terra e l' altre cose belle
> Le quali sprezzi tu, starsene senza?
>
> Sciocco, d' onde se' nato tu? da quelle:
> Dunque ci è senno e Dio. Muta sentenza.
> Mal si contrasta a chi guida le stelle.

od inconsapevole e produce nel mondo un principio analogo a sè, vale a dire una causa ordinatrice dei vari periodi del tempo, degnissima del nome di sapienza e di intelligenza. E siccome sapienza e intelligenza mai non potrebb' essere senz' anima, cioè senza inesistere in un soggetto attivo e vivente, se ne conchiude l' esistenza *ἐν τῇ τοῦ Διὸς φύσει* (*Phileb.* 30 D), cioè nel cosmo, di un' anima regale, di una regale intelligenza [*βασιλικὴν... ψυχήν, βασιλικὸν νοῦν, ibi*], ingeneratavi dalla potenza della causa assoluta [*διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν*].

Conviene adunque distinguere una doppia *αἰτία*, cioè una assoluta ed ontologica, ed una cosmica. Da quel che ci è dato nella costituzione dell' individuo vivente noi argomentiamo quello che deve trovarsi nel gran vivente che è il cosmo. Tanto l' individuo quanto il cosmo ci si presenta come un tutto bene ordinato e bene inteso, onde si arriva alla conclusione che la causa ontologica la quale è autrice dell' uno e dell' altro, ha intelligenza, e reciprocamente, che l' intelligenza, benchè non sia totalmente identica colla causa assoluta, è tuttavia della stessa natura. *Νοῦς ἐστὶ γένους τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος* (*Phileb.* 30 E). *Νοῦς μὲν αἰτίας ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν γένους* (31 A). E così trovasi risoluta, come osserva qui Socrate, la questione proposta, p. 22 D, qual dei due, il pensiero o il piacere abbia ragione di causa in quella vita composta in cui s' è riposto il sommo bene umano. La funzione di causa appartiene essenzialmente al pensiero, all' intelligenza, laddove la *ἡδονὴ* è *ἄπειρος καὶ τοῦ μήτε ἀρχὴν, μήτε μέσον, μήτε τέλος ἐν αὐτῷ ἀφ' ἑαυτοῦ ἔχοντος μήτε ἕξοντός ποτε γένους* (*Phileb.* 31 A).

Siccome poi l' intelligenza non può inesistere se

non in un soggetto attivo, cioè in un'anima, e questo principio, come ho mostrato più sopra, ha per Platone un valore universale e assoluto, ne segue che all'anima del mondo nel dominio della realità cosmologica, deve corrispondere, nel dominio della realità ontologica, un'anima assolutamente universale, un soggetto attivo, intelligente, infinito.

2. L'Intelligenza e il Bene. Già abbiamo veduto più sopra come Platone affermi l'identità dell'Intelligenza assoluta col Bene, ma con espressioni così assegnate che ben lasciano intendere che non si tratta d'una identità compiuta, che egli certo non potrebbe ammettere, poichè intelligenza, verità, ordine, bellezza, nella cui sintesi si contempla quasi rifratta l'idea del Bene, quando non s'è ancor giunti a coglierla in se stessa, nella sua assoluta unità (*Phileb.* 65, A), sono idee pienamente intelligibili, laddove nell'idea del Bene v'ha qualche cosa che trascende la conoscenza, *ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶται...* (*Rep.* VII 517, B C). Il qual luogo non contradice a quanto si legge in seguito (518 C), che il Bene sia *τὸ φανότατον τοῦ ὄντος*, perchè non solo la scarsità, ma ancora la esuberanza della luce può fare ostacolo al vedere, quando non vi si adegui la potenza visiva.

3. Il Bene e Dio. Il Bene è la causa assolutamente universale. Dio è la causa assolutamente universale, essendo egli il produttore non solo del mondo reale, ma ancora delle idee (*Rep.* X, 597 B). Dunque il Bene e Dio *sunt unum et idem.* Ciò si dimostra anche indirettamente, osservando che l'attributo di buono si predica di Dio con somma asseveranza da Platone e nella *Rep.* II, 379, e nel *Timeo* 29 E. Ora se Dio non fosse affatto identico col Bene assoluto, non potrebbe

esser buono se non per partecipazione all' idea del Bene, e non potrebbe quindi esser causa universale. Se poi si ammettesse Dio come superiore al Bene stesso, e il Bene come una sua produzione, in tal caso si toglierebbero al Bene quei caratteri di incondizionato [ἀνυπόθετον], e di causa universale che Platone così espressamente gli attribuisce.

Il Bene è intelligenza. Dunque Dio è intelligenza. Ora l' intelligenza inesiste per propria essenza in un' anima. Si separi pure coll' astrazione l' intelligenza dal suo soggetto, e la si consideri come sostanziata in sè, come intelligenza-idea. Siccome l' intelligenza è essenzialmente un soggetto che esiste a sè (*sibi*) e a cui esiste la verità, così l' Intelligenza-idea sarà un soggetto-idea che apprende la verità-idea. Ma, come abbiamo osservato più sopra, il concetto di un soggetto che sia meramente idea, è un concetto assurdo, poichè il vocabolo *soggetto* esprime esistenza interiore, attività riferentesi ad un oggetto, laddove *l'idea* esprime l'oggetto, l' intelligibile, l' esistente alla mente, sia pure questa esistenza immutabile, eterna, quale certamente Platone la attribuisce a tutte le idee: gli attributi metafisici di eternità, di immutabilità, di semplicità, ecc., non escludono quelli della mera esteriorità e mentalità dell' esistenza. Quegli attributi competono anche allo spazio puro; ne viene forse per questo che lo spazio puro goda di una esistenza assoluta? Il soggetto-idea non sarebbe più soggetto ma oggetto, e s' immedesimerebbe colla verità [ἀλήθεια], il che sarebbe contrario al pensiero di Platone, il quale nel già citato luogo della *Rep.*, p. 508-9, mette insieme dall'una parte l' *ἀλήθεια, τὸ ὄν* e la *οὐσία*, come attributi appartenenti agli oggetti della conoscenza [τοῖς γιγνωσκομένοις], e dall' altra parte la ἐπιστήμη e il νοῦς,

e al disopra della verità e della conoscenza, il Bene assoluto. Anche nel *Filebo,* p. 65 C, si distinguono espressamente la verità e l'intelligenza. La riduzione della realità sovrasensibile a mera esistenza oggettiva e ideale, l'esclusione da essa d'ogni vera e reale soggettività son cose affatto contrarie al pensiero platonico.

Adunque, come l'intelligenza che presiede alla realità cosmica ha per suo soggetto l'anima del mondo, così l'intelligenza che presiede alla realità universale ha per suo soggetto non già un'anima prodotta, ma il produttore d'ogni anima e d'ogni idea, cioè Dio. Onde possiamo instituire la seguente proporzione: Dio sta alla realità universale come l'anima del mondo sta alla realità cosmica, come l'anima di ciascun vivente individuo sta a questo vivente. E siccome la soggettività è essenziale all'anima del vivente individuo e all'anima del mondo, così ell'è essenziale a Dio.

Dio è la *θεία ψυχή* di cui si parla nel *Fedro* 245 C, D, E diversa dalla *βασιλικὴ ψυχή* che abbiam trovato nel *Filebo,* prodotta dalla causa universale, laddove quella del *Fedro* è posta come *ἀρχή*, e come tale è detta *ἀγένητον καὶ ἀθάνατον.*[1] Nello stesso senso del Fedro sembra doversi intendere l'anima di cui si parla nel XII delle *Leggi* p. 966 D, E, ove è detto che l'anima è *πρεσβύτατον καὶ θειότατον πάντων, ὧν κίνησις γένεσιν παραλαβοῦσα, ἀέναον οὐσίαν ἐπόρισεν* « antichissima e divinissima fra tutte le cose dalle quali il movimento prendendo origine, produce una realità che esiste in perpetuo ».

---

1. La dimostrazione rigorosa che si dà di questa tesi prova che qui Platone fa da senno e che si tratta di un punto fondamentale della sua dottrina. Anche l'appaiare che fa Pl. (*ivi,* 247 D) il pensiero di Dio con quello d'ogni anima, mostra che per Platone il concetto di Dio ha fondamento in quello di anima.

Di qui siamo in grado di rispondere ad una delle questioni che ci si affacciarono più sopra p. 134, cioè che cosa vi sia di teorematico nel Demiurgo quale ci viene rappresentato dal *Timeo*, e nel suo modo di procedere nella formazione dell' universo.

Il Demiurgo è contrapposto come *θεὸς ὢν ἀεί* al Dio-mondo che nasce ed esiste nel tempo (*Tim.* 34 A). È chiamato *ποιητὴς καὶ πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός* (28 C). Il movente che lo induce a metter l'ordine là dove regnava il disordine e a formare un mondo perfettissimo, non è altro che la sua bontà. « Egli era buono, e in colui che è buono non può mai insinuarsi l'invidia di veruna cosa: essendo esente da invidia, volle che tutte le cose divenissero, quanto più si potesse, simili a sè ». Qui adunque si parla non di semplice bontà fisica, o di eccellenza metafisica, ma di bontà morale, quale si conviene a chi è chiamato *padre* non nel mero senso di generatore fisico e necessario, ma nel senso più altamente morale della paternità. A questo Dio si attribuisce un operare non come forza cieca ma come esecutore libero, onnipotente e infallibile di un disegno sapientissimo (p. 28, 29, 30). La potenza della sua volontà è superiore alla natura e alle sue leggi, poichè, secondo queste, tutto ciò che è composto è dissolubile: perciò voi non siete assolutamente immortali, dice il Demiurgo agli Dei novellamente creati, ma non vi dissolverete nè vi incoglierà il fato della morte, stando per voi la mia volontà che è un vincolo ancor più grande e più potente di quelli nei quali foste legati nascendo (*Tim.* 41 B).

Posto che il Bene assoluto, la Causa universale, l'Intelligenza, e Dio siano un medesimo nel sistema platonico, ne segue che il concetto del Demiurgo fin qui delineato non ha nulla di mitico, ma è pienamente

conforme allo spirito di Platone, non solo come uomo, ma come filosofo, ed è parte essenziale della sua filosofia. Un Dio supremo che fosse mera idea, un Dio a cui Platone non potesse e non dovesse, come filosofo, attribuire consapevolezza di sè, personalità, bontà morale, sebbene gli attribuisse, od almeno non gli negasse tali prerogative, come uomo, come Ateniese, come riformatore sociale, un tale Iddio introdotto nel sistema platonico, lo trasformerebbe in un panteismo idealistico, cioè in una dottrina affatto contraria ai principi speculativi e allo scopo pratico di rigenerazione morale e religiosa che Platone aveva in mente in tutto il suo filosofare.

La distinzione sostanziale tacitamente supposta nel *Timeo*, fra il paradigma eterno e immutabile, e il Dio supremo, non ha per Platone valore di teorema filosofico. Il cosmo che nel principio del *Timeo* (29 A) si dice formato sul paradigma eterno e immutabile, nel fine del dialogo è detto *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ [θεοῦ] θεὸς αἰσθητός, μέγιστος, καὶ ἄριστος κ. τ. λ.* (*Tim.* 92 B). « Dio sensibile, simulacro del Dio intelligibile ». Questo Dio intelligibile non può essere l'idea di un Dio particolare la quale abbia servito di modello alla formazione del Dio-mondo: poichè una tale idea sarebbe solo una parte del paradigma eterno: ove Platone insegna che il mondo è un tutto assoluto, e che siccome fuori di esso non è rimasto alcun residuo delle primitive masse elementari che si movevano in disordine, così non vi ha dentro di esso alcun *vacuum formarum*, alcuna lacuna, alcun genere di cose che non sia stato chiamato all'esistenza. Adunque il *θεὸς νοητός*, che è tutt'uno con il paradigma, non può esser altro che il Dio supremo, il quale essendo buono e senza invidia, ha voluto che tutte le cose

divenissero, per quanto fosse possibile, simili a lui [παραπλεσία ἑαυτῷ *Tim.* 29 E].

Se il paradigma eterno ed immutabile su cui fu formato il mondo s'immedesima sostanzialmente col Dio supremo, come s'avrà ad intendere l'altro paradigma [1] contrario a quello [τὸ γεγονός], di cui si parla a p. 29 A? Secondo il senso letterale del *Timeo* (p. 38 B, C), il mondo incominciò ad esistere in un sol tempo, e si perpetuerà per tutto il tempo, essendo questo adeguarsi della sua esistenza con tutta la durata del tempo, il solo modo con cui la sua esistenza possa avere qualche similitudine colla eternità del paradigma. Ma prima che il Demiurgo s'accingesse a formare il mondo, già esisteva la materia, e questa non era un mero negativo, nè assolutamente informe ed inerte, ma era qualche cosa che s'agitava in disordine variandosi in infinite forme diventando or fuoco, o piuttosto qualche cosa di simile al fuoco, or terra, o piuttosto qualche cosa di simile alla terra, non mai un τοῦτο, un *questo,* cioè una vera e determinata essenza, ma un τοιοῦτο, un *tale quidpiam,* un simulacro di essenza (49 D). La materia, in quanto la si considera per astrazione come vacua di forme e capace di tutte le forme è immedesimata da Platone collo spazio eterno, indestruttibile, la cui esistenza s'impone alla mente con ineluttabile necessità, sebbene le riesca difficile il rendersene ragione (32). Ma in questa assoluta nudità d'ogni forma, cioè come spazio puro, la materia non esiste se non come un'astrazione della mente: nella realità la materia trovasi alternativamente in due diversi stati:

---

1. Anche nel *Teeteto* 176 E, si parla dei due paradigmi, l'uno divinissimo e beatissimo, l'altro ateo e infelicissimo. L'epiteto di *ateo* dato al paradigma cattivo consuona colle espressioni che troveremo nel *Timeo* 52 D, E, 53.

nello stato in cui, sottratta ad ogni azione divina, ella s' agita incomposta, variandosi in molte forme, dividendosi in masse elementari, i cui movimenti non sono governati da alcuna intelligenza, ma da mere necessità fisiche di attrazione di simili verso i simili, e di repulsione di contrarii da contrarii, nello stato insomma di deformità e di scompiglio in cui è naturale che si trovi tutto ciò da cui sia lontano Iddio (p. 52 D, E 33); ed in uno stato in cui messa in ordine e governata dall' intelligenza suprema, costituisce il mondo visibile. Il primo di questi due stati chiamasi da Platone *γένεσις* (52 D), ed è manifestamente quello ch' egli intende per il paradigma *γεννητόν* (28 B). Se, invece di mirare nel paradigma eterno, il Demiurgo avesse mirato nel paradigma generato, il mondo non sarebbe bello (29 A); il che equivale a dire: se invece di ordinare la materia imponendole le leggi dell' intelligenza e indirizzando il mondo ad uno scopo morale, il Demiurgo vi fosse intervenuto solo per sancire le leggi meramente meccaniche e chimiche che già governavano la gran mole primitiva non sarebbe bello, nè ritrarrebbe in sè punto della bontà del Dio supremo. Nel mondo qual fu formato dal Demiurgo, le leggi meccaniche e chimiche che Platone esprime colla *ἀνάγκη* non furono abolite ma subordinate colla persuasione, cioè senza alcuna violenza, alle leggi dell' intelligenza (*Tim.* 47 E, 48).

La dottrina dei due stati della materia, l' uno in cui impera la necessità, l' altro in cui regna l' intelligenza, non è un mito, ma un teorema, poichè se fosse un mito, anche il concetto della *ἀνάγκη*, il quale non ha nessun senso nella ipotesi di una materia meramente negativa, sarebbe un mito ed un mito sarebbe pure l' intelligenza *[νοῦς]*, a cui si contrappone

l' *ἀνάγκη* (*Tim.* 47 E, 48). Certo la forma in cui quella dottrina trovasi esposta nel dialogo del *Politico* è mitica e poetica in sommo grado. Il mondo, ci dice quivi (p. 269-70), non è sempre abbandonato intieramente a se stesso, e non è neppure governato sempre immediatamente dal Demiurgo (vocabolo che già troviamo qui nel senso del *Timeo),* ma vi si alternano i periodi divini coi periodi in cui domina la *εἱμαρμένη*, la *ξύμφυτος ἐπιθυμία (Polit.* 272 E): ma di questi secondi periodi nessuno arrivò, nè arriverà mai al suo compimento assoluto. Il Dio supremo lascia che il mondo abbandonato a se stesso giunga ad uno stato di disordine molto vicino alla dissoluzione totale, ed allora Egli interviene *κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεὶς ὑπό ταραχῆς διαλυθεὶς εἰς τὸ τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον δύῃ* (273 D). « Sollecito non forse sbattuto dalla tempesta, disciolto nello scompiglio si sommerga nella regione della dissimilitudine, la quale è infinita », vale a dire che cessi qualsivoglia unione razionale o necessaria della materia e della forma, e il mondo si riduca allo spazio vacuo infinito. L'espressione mitica, che il Dio ordinatore dell' universo non lo lascia mai arrivare a tal punto, involge il concetto filosofico enunciato più sopra, che la materia assolutamente scevra d' ogni forma e priva d' ogni attività non esista se non come un' astrazione nella mente e non mai come un ente nella realità.

Fra la dottrina ontologica del *Timeo* e quella del *Filebo* corre tale corrispondenza (malgrado un punto di divergenza che noterò più sotto) che viene in conferma della interpretazione da me data dei quattro termini ontologici di cui in questo dialogo si tratta.

È chiaro che alla *αἰτία* del *Filebo* risponde il Demiurgo del *Timeo;* al *πέρας*, risponde il paradigma

eterno; al genere composto [κοινὸν γένος] del *Filebo* rispondono nel *Timeo* non un termine solo, ma due, vale a dire: 1. il paradigma generale, la γένεσις, che è uno dei tre principii che il *Timeo* pone anteriori alla formazione del mondo che è quanto dire la materia formata secondo le leggi della necessità, variantesi in mille forme, agitantesi in moti incomposti (*Tim.* 52 D, E); 2. il Cosmo formato dal Demiurgo. Finalmente all' ἄπειρον del *Filebo* corrisponde la materia informe, lo spazio infinito, il quale, considerato nella sua pura astrattezza, ἄμορφον ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν (50 D) permane immutabile e invisibile come un' idea (50 B, 31 A), sebbene apparisca in tutte le forme, e sostenga l' infinita varietà dei corpi.

Mentre adunque nel *Filebo* il terzo genere ontologico si riduce tutto alla sintesi dell' infinito col limite, fatta per opera dell' intelligenza, cioè al cosmo, nel *Timeo* si ammettono due sintesi distinte, l' una primitiva, necessaria, senza alcun ordine razionale, l' altra iniziata dal Dio supremo sulla base della prima, ed eseguita a norma del paradigma divino, cioè per lo scopo, e secondo le leggi dell' intelligenza. Secondo il *Filebo* non vi è altra sintesi che l' universo sapientemente ordinato, epperciò la causa della sintesi è essenzialmente intelligente. Onde si comprende la connessione indissolubile che si ammette in questo dialogo fra il concetto di causa e il concetto di intelligenza. Nel *Timeo* al contrario, fra lo stato di separazione assoluta della materia da ogni forma, e lo stato di sintesi cosmica tramezza lo stato di sintesi compiutasi per una necessità cieca e fatale. La dottrina del *Filebo* più che quella del *Timeo* s' avvicina al dogma teologico della creazione dal nulla, poichè l' ἄπειρον del *Filebo* preso nella sua indeterminatezza assoluta, è il nulla,

e da questo l'αἰτία-νοῦς forma immediatamente il cosmo. Al contrario il Demiurgo del *Timeo* lo forma non dalla materia assolutamente informe ed inerte, cioè dallo spazio puro, ma da una massa corporea composta dei diversi elementi agitantisi in disordine.

Contro questa interpretazione sorge una difficoltà che qui devo discutere. È un principio fondamentale della filosofia platonica che l'anima essendo motrice di se stessa sia iniziatrice d'ogni movimento e che perciò l'anima e le sue funzioni, come il volere, il ragionare, l'opinare, il ricordarsi, siano anteriori ai corpi e alle loro affezioni (*Phaedr.* 245 C. *Legg.* X, 896). Ogni movimento adunque che avvenga in una massa corporea presuppone l'azione di un'anima, e per conseguenza anche quel movimento disordinato ond'era agitata la primitiva mole corporea dovrebbe attribuirsi ad un'anima, la quale non potendo essere identica coll'anima del mondo, che è principio d'ogni bell'ordine, dovrebb'essere un'anima malvagia, un genio del disordine e del male.

Ora si domanda: è egli lecito attribuire a Platone questo idealismo? La questione è molto antica, e prese origine da un luogo del libro decimo delle *Leggi*, di cui cercherò di mettere in luce il vero significato.

P. 896. L'anima è definita per ciò che move se stesso, e che per conseguenza è principio e causa d'ogni movimento, d'ogni mutazione, d'ogni generazione. Essa è adunque anteriore ad ogni cosa, anteriore al mondo corporeo e le funzioni dell'anima come il volere, il ragionare, l'opinare, il prendersi cura, il ricordarsi, il deliberare, il rallegrarsi, l'attristarsi, l'ardire, l'aver paura, l'odiare, l'amare (897) sono anteriori alle affezioni del corpo come il riscal-

darsi, il raffreddarsi, il grave e il leggero, il duro e il molle, il bianco e il nero, il dolce e l'amaro ecc. Il mondo morale in una parola è principio e fondamento del mondo fisico.

Come causa di tutto, l'anima è causa d'ogni cosa buona, giusta, onesta, e delle cose contrarie (896 D). Quindi è che due specie d'anime sono possibili, l'anima buona e benefica, e l'anima malvagia. La buona è quella che aggiunge a sè l'intelligenza e secondo questa procede: la malvagia è quella che va priva di senno (897 B). Se l'anima governa tutta quanta la realità che è in movimento ed in essa inabita, non si deve anche ammettere che essa governi il cielo (896 D, E)? Sì certamente. E a quale delle due specie apparterrà l'anima reggitrice del cielo? Se tutto il corso del cielo procede con un movimento analogo al movimento dell'intelligenza, è chiaro che l'anima che lo regge è sapiente ed ottima (897 C). Se poi il corso del cielo procede in disordine e all'impazzata, converrà riferirne una conclusione contraria.

Di che natura è adunque il movimento dell'intelligenza (897 D)? Ne abbiamo una imagine nel movimento d'una sfera intorno al proprio asse immobile. Il moto dell'intelligenza certo non è visibile cogli occhi corporei, ma ha questo di comune col moto rotatorio di una sfera che ciascuno dei due è un moversi *κατὰ ταὐτὰ... καὶ ὡσαύτος καὶ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ περὶ τὰ αὐτὰ καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καθ'ἕνα λόγον καί τάξιν μίαν* (898 A, B).

Al contrario un movimento in cui nulla vi sia di stabile nè di ben regolato è imagine dell'operare di un'anima senza intelligenza. Ora il moto del cielo e degli astri è appunto tale, che se ne può conchiudere che l'anima che presiede a tutto il cielo, e quelle che

presiedono ai singoli astri sono intelligenti e buone (898 D, 899 B). Queste intelligenze sono gli Dei del politeismo, dei quali così Platone crede aver dimostrata l'esistenza.

In tutta questa dimostrazione, di cui ho dato qui il riepilogo, non è affermata l'esistenza di un'anima malvagia contrapposta a quella che governa il mondo come credettero tutti quegli autori antichi pagani e cristiani e moderni, che son citati da Stallbaum nei suoi *Prolegomeni alle leggi di Platone*, pag. CLVIII-IX. Ma certamente se ne ammette la possibilità e si afferma che ogni moto disordinato e pazzo debba riferirsi come a sua causa ad un'anima pazza e malvagia. Ora nel *Timeo* abbiamo trovato ammettersi prima della formazione del cielo [*πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι* 52 D] la materia [*τὴν γενέσεος τιθήνην* ivi] ricevente in sè alla rinfusa le varie forme degli elementi, e agitata in disordine (52 E, 53). Era ovvio il conchiudere da tali premesse all'esistenza di un'anima sregolata e malvagia. Ma Platone non trasse esplicitamente questa conclusione, nè sempre ciascun filosofo deduce dai suoi principii tutte le conseguenze che esse contengono. Il suo pensiero, spogliato d'ogni mitico velo, era forse questo: l'anima del mondo, cioè il principio iniziatore d'ogni movimento nella materia, esiste *ab eterno*, come ogni principio ontologico, ma non è per se stesso nè buono nè cattivo, vale a dire che l'intelligenza gli è avventizia. Quando questa lo signoreggia e lo regola compiutamente, allora tutto procede in bell'ordine, nell'universo; ma se mai avviene che cessi questo assoluto e immediato dominio dell'Intelligenza nell'anima del mondo, allora questo viene a trovarsi in una condizione analoga a quella delle anime individue che, dopo aver contemplato le magnificenze del

mondo ideale, sono decadute e incarcerate in corpi terrestri. Come in queste rimane solo qualche oscura ricordanza di quelle beate visioni di lassù, così l'anima del mondo abbandonata a se stessa, rammenta ancora per quanto può le istruzioni del Demiurgo e padre suo, e le vien mettendo in pratica molto esattamente in principio, ma sempre meno in seguito, finchè il mondo mal guidato da lei viene a trovarsi sull'orlo del precipizio, e diventa necessario l'intervento del Dio supremo *(Politic.* p. 273).

Se l'intelligenza è avventizia all'anima del mondo e se per altra parte, come s'è visto più sopra, un soggetto è essenziale all'intelligenza, si ricava di qui una conferma delle cose dette intorno al Dio Platonico, che abbiamo mostrato doversi considerare non come mera idea, ma come soggetto assoluto.

B

Quale relazione interceda, secondo Platone, fra le idee e Dio.

Su questa questione può citarsi: 1. il libro VI p. 509 e segg. della *Repubblica,* ove è posta in rilievo la relazione logica fra le idee e il Bene; 2. il libro X p. 597 B, dove si afferma una relazione di causalità fra Dio e le idee, ma non dichiarandovisi di quale causalità s'intenda di parlare, non se ne può ricavare alcuna luce.

Nel primo dei luoghi indicati la realità universale è rappresentata con una retta che si divide in due parti diseguali, delle quali l'una risponde al mondo visibile, l'altra al mondo intelligibile. Il primo segmento si suddivide in due, l'un de' quali rappresenta

il complesso dei simulacri, delle imagini, dei riflessi d'ogni maniera delle cose reali corporee, come p. es. delle ombre, delle imagini che si riflettono negli specchi, nelle acque ecc. L'altro rappresenta il complesso delle cose esistenti *in rerum natura*. Anche la seconda parte, cioè quella che rappresenta il mondo intelligibile, si suddivide in due segmenti, l'uno dei quali risponde agli intelligibili matematici, l'altro agli intelligibili dialettici od ontologici. Sotto il rispetto dell'evidenza, queste parti del sapere umano stanno fra loro nelle seguenti proporzioni.

Come il sensibile sta all'intelligibile, così quella parte di sensibile che contiene mere immagini e simulacri sta a quella che si riferisce alle cose naturali reali, e così pure il sapere matematico sta al sapere dialettico.

I caratteri del sapere matematico sono: 1. di fondarsi sopra alcuni dati, di cui il matematico in quanto tale, non esamina il valore. Così il geometra prende le mosse dalle definizioni del punto nello spazio, della retta, dell'angolo, della figura, ma non si crede nè è obbligato a render ragione del concetto di spazio, nè a provare che siano possibili quelle determinazioni dello spazio che egli esprime nelle definizioni: egli *suppone* tutte queste possibilità, ed è in questo senso che Platone chiama *ipotetico* cotesto sapere.

2. Di tenere un processo discensivo da quei dati ipotetici ai teoremi e alle applicazioni, senza curarsi di ascendere da quelli a qualche cosa di assoluto.

3. Di servirsi di figure e di segni sensibili per ispeculare intorno a cose intelligibili. Il geometra fa i suoi discorsi intorno a figure visibili, ma il suo pensiero si riferisce non già a queste, ma ad altre, di cui queste sono meri simulacri: i teoremi che egli dimostra nel

circolo che gli sta sotto gli occhi, non valgono soltanto per questo, anzi non è neppure certo che valgono per questo, giacchè non si potrà mai esser certi della sua esattezza, ma valgono pel circolo in se stesso.

I caratteri del sapere dialettico sono:

1. Che esso prende le mosse dalle idee, come da ipotesi per arrivare ad un assoluto che sia principio del tutto (*μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἰών*. 311 B. cf. *Phoedo* 101 D).

2. Che dal principio trovato ridiscende di grado in grado, per la serie delle idee, sino al punto di partenza.

3. Che in tutto questo processo non adopera altri segni sensibili che il discorso, cioè parole esprimenti concetti.

Tutta questa dottrina si trova compresa in una terminologia molto precisa nel VI della *Rep.* p. 511 D, E, nel VII 533 D, E, 534, e si può mettere nella forma di due tabelle, l'una delle quali rappresenti la divisione della realità, l'altra la divisione della conoscenza.

REALITÀ

- intelligibile (οὐσία)
  - le idee (essenze ideali)
    - l'idea assoluta il Bene, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (R. 509 B) essenza ideale e reale
    - le singole idee aventi il loro fondamento nell' assoluto
  - gli oggetti della matematica
- sensibile (γένεσις)
  - le cose corporee
  - i simulacri e le imagini riflesse

CONOSCENZA

- di ciò che è di vero essere (νόησις)
  - conoscenza delle idee (νοῦς, ἐπιστήμη)
    - conoscenza dell'assoluto intuitiva come pare indicarsi dal verbo ἅπτεσθαι di cui Pl. si serve VI, 511, B.
    - conoscenza delle idee aventi il loro fondamento nell' assoluto la quale conoscenza è ascensiva dalle idee al loro principio e discensiva da questo a quelle
  - sapere matematico il quale non conoscendo la ragione ultima dei dati da cui move non merita il nome di ἐπιστήμη (533-4) ma neppure dovrebbe chiamarsi semplice opinione: onde Platone gli dà il nome di διάνοια.
- percezione del reale che sempre nasce e mai non è (δόξα)
  - percezione delle cose reali della natura (πίστις).
  - percezione di simulacri ed imagini come tali e, per mezzo di esse, notizia più o meno approssimativa degli oggetti reali che esse rappresentano (εἰκασία).

Dalle cose dette apparisce che la relazione logica che Platone ammette fra le essenze puramente ideali e la essenza reale-ideale del Bene, è analoga a quella che egli vedeva fra le essenze matematiche e il principio a cui bisognerebbe ridurle e renderne ragione, e così elevarle dal grado di mere ipotesi a quello di pronunziati rigorosamente scientifici. Ma in che consiste questo principio, e quale relazione hanno con esso le essenze matematiche? Su queste due questioni non ci viene alcuna luce nè dagli scritti di Platone, nè da altri antichi che parlarono della sua dottrina. Siamo adunque ridotti a ricerche puramente teoriche, dalle quali potremo arguire non quale sia stato, ma quale sia potuto e dovuto essere il pensiero di Platone su questo argomento.

Consideriamo le essenze geometriche. Le definizioni che ne dà il geometra son tutte nominali, sia che egli, divisata una figura, dichiari di volerla chiamare con un dato nome, sia che dato nome egli dichiari in qual significato lo prende.[1] Ma ciò che il geometra definisce, deve esser sempre qualche cosa di concepibile? Per es. oltre al triangolo equilatero, allo isoscele e allo scaleno, non potrebbe egli considerarne una quarta specie, cioè il triangolo che abbia due lati eguali, ma gli opposti angoli diseguali e dare a questo quarto triangolo un nome, p. es. di *triangolo sbilenco?* Certamente egli può far questo, e lo fa qualche volta nel compiere le sue dimostrazioni indirette. Così Euclide (I, 7) suppone che sopra una medesima base e dalla medesima parte siano costruiti due triangoli aventi i lati rispettivamente eguali, eppure non aventi

---

1. Il processo dal nome al concetto, e quello dal concetto al nome è indicato da Platone. *Legg.* X, 895 D, E.

lo stesso vertice, e non coincidenti in un solo triangolo; ma quando viene a costruire una tale figura, egli suppone solo che la sua costruzione corrisponda all' ipotesi, e dimostra che questa ipotesi è contradittoria, onde conchiude che un triangolo è compiutamente determinato, quando ne son determinati i tre lati. In simili processi non si fa altro che mettere in evidenza e rendere immediata una contradizione contenuta in modo velato e mediato in una ipotesi: quando ciò s'è fatto, il geometra non si occupa più dell' oggetto impossibile che era il contenuto di quell' ipotesi, e non lo considera come uno degli oggetti della propria scienza.

Che se nella matematica più astratta si fanno talvolta supposizioni assurde, e si dimostra derivarne conseguenze non assurde, chi si renda conto del processo che ivi si tiene, vede in realtà che ciò non ha luogo. Quando, per esempio, dal supposto assurdo che si moltiplichi $\sqrt{-1}$ per se stessa si ottiene il risultato razionale — 1 e se ne conchiude la possibilità di ricavare qualche costrutto da *quantità imaginarie,* vi è in tutto ciò una illusione.

Altro è eseguire una moltiplicazione, altro è indicarla: e indicarla si può in due modi: o col porre il segno convenzionale fra i due termini, o coll' indicare immediatamente il prodotto, col semplice toglier via dal moltiplicando quel segno appunto che lo rende assurdo; il qual secondo modo è possibile soltanto in quei casi, in cui moltiplicando e moltiplicatore sono identici. Col primo modo si indica una cosa assolutamente impossibile, come nel caso nostro, coll' espressione $\sqrt{-1} \times \sqrt{-1}$. Col secondo modo non è maraviglia che si ottenga un risultato non assurdo colla abolizione di quel segno che era in contradi-

zione col termine che era affetto, e che ne faceva un assurdo: nè nell' uno, nè nell' altro caso si è fatto qualche cosa di razionale con degli assurdi: nel primo caso s' è fatto nulla, nel secondo si è disfatta una espressione assurda.

'Adunque gli oggetti delle matematiche, e in particolare le essenze geometriche sono sempre dei possibili. Render ragione delle definizioni che le esprimono, e trasformare così queste definizioni di ipotetiche in teorematiche, non può voler dir altro che dimostrare la possibilità della figura definitiva, dimostrarla, s' intende non già col delineare la figura sulla carta, perchè non potrete mai provare che la figura delineata sulla carta corrisponda esattamente a quella che voi definite, ma dimostrarla *a priori*, cioè movendo da concetti anteriori a quella figura stessa.

Sia per esempio il triangolo. Il geometra dice: è possibile una superficie piana chiusa tra tre linee rette. Ad una tale figura io dò il nome di triangolo. Secondo Platone, affinchè la geometria potesse chiamarsi scienza nel senso eminente del vocabolo, essa dovrebbe dimostrare la possibilità di una tale figura ed elevarsi ad un principio assoluto. Vediamo come ciò si possa fare.

Perchè è possibile il triangolo? Perchè 1. è possibile fissare un punto nello spazio; 2. è possibile imaginare due rette finite che partendo da quel punto facciano un angolo fra loro: poichè ogni punto che si consideri nello spazio, ci si affaccia necessariamente come un centro dal quale possono partire infiniti raggi in tutte le direzioni possibili. Le due rette finite facienti un angolo determinano necessariamente un piano; 3. è possibile dall' una delle due estremità non comuni delle due rette condurre infi-

nite rette in quel piano, fra le quali una va necessariamente a congiungersi all'estremità della seconda retta. Il concetto di spazio impone alla mia mente queste possibilità: questo concetto poi s'impone alla mia mente come necessario. Mi è impossibile pensare annullato lo spazio. Se io lo immagino come ristretto e concentrato in un punto, questo punto mi si affaccia di nuovo come il centro di una sfera infinita, e così ricomparisce alla mente quello spazio che io ho voluto distruggere.

Ma lo spazio non è che un mero possibile, ed un possibile non può essere il principio assoluto. Ogni possibile essendo necessariamente possibile, ha sopra di sè un principio reale che lo necessita ad essere possibile. Solo questo principio reale può essere il principio assoluto.

Adunque i singoli possibili necessarii, le singole figure geometriche necessariamente possibili, sono tali in virtù del concetto geometrico universale, che è lo spazio, e questo è reso necessario dall'ente necessariamente reale. Ogni necessitato presuppone un necessitante: questo può essere un possibile od un reale, ma al principio della serie nella quale si alternano i necessitati e i necessitanti, vi deve essere un reale necessario per se stesso, poichè un reale contingente sarebbe necessitato ad esistere da altro e non potrebbe essere il primo termine della serie.

Ora in che modo l'Ente necessario per se stesso necessita lo spazio, cioè la possibilità di corpi finiti, i quali non potendo esser finiti se non in quanto confinano con altri corpi, conducono necessariamente ad una estensione infinita? L'Ente necessario essendo intelligenza, pensa se stesso, pensa l'esser suo in quanto è infinito e irrivelabile ad ogni altra mente:

ma pensa pure l'esser suo in quanto è rivelabile ad altra mente, ed imitabile in un diverso da sè. Che tale esso sia, lo argomentiamo dal fatto che esiste il finito, in cui e a cui esso si rivela, nè potrebbe rivelarsi, se non pensando il suo essere come rivelabile e comunicabile. Col pensar se stesso *ab eterno* ed essenzialmente come tale, esso produce *ab eterno* i possibili, che non sono altro che lui stesso in quanto è imitabile nei molti finiti e rivelabile a menti diverse dalla sua.

Per questa via siamo ricondotti al pronunziato platonico che il Bene è causa universale, causa del mondo delle idee non meno che delle cose reali. Imperocchè egli produce le idee e le cose, in quanto pensa se stesso come imitabile e rivelabile e ritrae di fatto se stesso in qualche modo nella materia, e si rivela alle menti: e a pensarsi rivelabile e comunicabile, e a rivelarsi e comunicarsi di fatto, egli è spinto, come ci dice Platone (*Tim.* 29 E), unicamente dalla sua bontà.

Se la relazione che hanno le idee col principio assoluto è della stessa natura di quella che hanno le essenze geometriche collo spazio, e che ha lo spazio col principio assoluto stesso, se, per conseguenza, queste e quelle hanno l' ultimo loro fondamento nella essenza ideale e reale del Bene che è Dio, ne segue che le idee abbiano con Dio la relazione di essere gli oggetti dei pensieri divini. Le idee adunque non sono pensieri divini, cioè atti di Dio come soggetto pensante,[1] non sono neppure oggetti distinti individualmente l' uno dall' altro, stanti assolutamente da

---

1. L' ipotesi che le idee siano meri pensieri è espressamente rigettata da Platone nel *Parmenide* 132, B, C.

sè, ma sono lo stesso essere divino pensato da Dio come comunicabile per manifestazione o per partecipazione a ciò che è diverso da lui. Di qui si vede in qual senso si debba prendere il luogo della *Rep.* X p. 597 B, dove è detto che Dio è il fattore dell'idea del letto, come d'ogni altra idea. Dio, cioè il Bene, non si determina ad agire, se non appunto perchè egli è il Bene: quindi solo il Bene è idea attiva, idea-forza.[1] Determinarsi ad agire poi vuol dire determinarsi a porre qualche cosa del proprio essere in soggetti diversi da sè, e questo qualche cosa di estrinsecabile fa d'uopo che Dio lo pensi, lo determini nel proprio essere: e con ciò egli crea *ab eterno* le idee, le quali si potrebbero anche definire per determinazioni dell'essere divino, in quanto estrinsecabile in soggetti da lui diversi. Queste idee danno norma, ma non impulso all'operare divino: non sono forze cooperatrici, ma regole direttive, e si possono paragonare agli attributi divini quali concepisce il Malebranche, giusta le esigenze dei quali Dio si governa inflessibilmente nella creazione e nel reggimento del mondo.

Per mezzo di questa interpretazione si conciliano fra loro pronunziati platonici che sembrano escludersi, come l'esistenza eterna delle idee, e la loro dipen-

---

1. Mi pare che la mia interpretazione consuoni con quella di Augusto Brandis, se pure ne ho ben capito il senso. Ecco le sue parole: « Soll sie (die Idee des Guten) Grund des Wesenheiten und sollen diese als Ideen dennoch ewig sein, so kann der Schlüssel des Ráthsels wohl nur in der Voraussetzung sich finden, die Ideen, besondere Bestimmtheiten der ewigen Natur des Guten, oder der Gottheit, vermöchten wirksam und damit als Wesenheiten sich zu erweisen lediglich durch die dieser eigenthiimliche krafthädigkeit; wenn nicht durch diese belebt oder beseelt, würden sie wirkungslose und damit wesenlose Denkbestimmungen sein » (op. cit. II p. 329-9).

denza da Dio, come da loro autore; l'esser fatto il mondo dal Demiurgo sul modello d'un paradigma eterno, e l'esser fatto da Dio simile a sè.

VII

Spiegazione del fatto che la dottrina delle idee fu intesa e criticata da Aristotele nel modo che s'è detto più sopra.

Un sistema filosofico che chiude un lungo periodo di ricerche e di discussioni fra le contrarie scuole, e intende a risolvere problemi astrusi e difficili, contiene di necessità teoremi remotissimi dal comun modo di pensare, e dei quali le menti poco speculative non comprendono mai bene la necessità con cui si imposero alla mente del pensatore che li ha stabiliti. Ma quando intorno a questo s'è venuta formando una scuola, quando il suo sistema è divenuto il testo d'un insegnamento regolare, quando i libri ove è esposto, in grazia della loro forma artistica, si sono diffusi fra le persone colte e hanno resa notoria la terminologia tecnica della nuova filosofia, allora si mitiga in questa ciò che vi era di rigido, e di assoluto, se ne eliminano i teoremi troppo paradossali, e si dà a tutta la dottrina tale interpretazione e tal forma che la rende accettabile ed anche attraente per coloro che senza avere un ingegno altamente speculativo sentono tuttavia il bisogno di convinzioni e di cultura filosofica.

Tale sembra che sia stato il destino anche della dottrina Platonica.

Non si può conoscere se non quello che veramente è, o quello che in sè ritrae in qualche modo ciò che veramente è.

Ora nessuna cosa è di vero essere se non nel mondo delle idee, dunque ogni conoscibile, ogni pensabile, ogni opinabile, o è idea, o ritrae in sè in qualche modo un' idea. E siccome fra i pensabili ci sono cose che son prodotti dell' arte umana, ci sono cose meramente relative, cose negative, cose imperfette e cattive, ne segue che anche di tutte queste cose sì fatte si debbano ammettere idee. Platone aveva accettato questa conseguenza. Nel *Parmenide* (p. 129-30) Socrate essendosi dichiarato pronto ad ammettere idee della similitudine e della dissimilitudine, dell' uno e della pluralità, della quiete e del moto, del giusto, del bello e del buono e d' ogni altra cosa simile, Parmenide gli domanda se egli sia anche disposto ad ammettere una idea dell' uomo in sè, all' infuori di tutti gli uomini che sono al mondo, un' idea del fuoco, un' idea dell' acqua. Socrate si confessa esitante su questo punto ma risponde poi recisamente di no quando Parmenide gli domanda se ammetta idee del capello, del fango e d' altre cose spregevoli. « Gli è che tu sei ancor giovane, gli dice allora Parmenide, e la filosofia non t' ha ancora invasato, come farà a suo tempo, per quanto io giudico, ed allora non avrai più in dispregio nessuna di quelle cose. Per adesso a cagione dell' età tu ti prendi ancor soggezione delle opinioni degli uomini » (*Parm.* 130, C, D, E).

Quanto all' aver Platone ammesso idee di cose fatte dall' arte umana, se ne citano in prova due luoghi, cioè *Rep.* 597 già citato più sopra, dove si parla dell' idea del letto, e *Cratyl.* 389 B, dove si parla dell' idea della spola del tessitore *(αὐτὸ ὃ ἔστι κερκίς)*. Idee di cose relative si ammettono nel *Parmenide* in tesi generale (133, C) e se ne citano come esempi il padrone ideale, che ha per correlativo il servo

ideale, la scienza ideale che ha per oggetto la verità ideale.[1] Quanto alle idee di cose negative, Platone mostra nel *Sofista* che le idee del non-bello, del non-giusto, del non-grande e in generale del non-ente, non hanno meno realtà nè meno diritto di essere annoverate fra le idee, che quelle del giusto, del bello, del grande, dell' ente (257-58). Finalmente, per ciò che riguarda le idee di cose cattive, è chiaro che a rigor di logica Platone doveva ammetterle, sia che concepisse il male come un negativo, nel qual caso avrebbe appartenuto alla categoria del non-ente, sia che lo considerasse come un positivo, nel qual caso Platone avrebbe dovuto ammetterne l' idea e le idee di cose cattive, per le stesse ragioni per cui le ammetteva di tutte le cose positive. E che realmente le ammettesse è provato da più luoghi (*Euthyphr.*, p. 6 D, *Rep.* V 476 A, *Theet.* 186 A. V. Zeller, op. cit., p. 583, nota 4).

Ma, a quanto pare, Platone stesso negli ultimi anni della sua vita e certamente poi la sua scuola aveva rimesso alquanto di quella primitiva rigidità logica. Le idee, forme eterne e immutabili, aventi il loro fondamento nel Bene assoluto, furono rese più facili a concepirsi e anche ad imaginarsi, col trasformarle in sostanze eterne. Il Bene assoluto fu tratto da quel penetrale mistico inaccessibile in cui lo colloca il VI Libro della *Rep.* e ridotto al concetto metafisico-matematico dell' Uno. Aristotele, siccome riferisce Aristosseno (*Harmon.* II, p. 30), si compiaceva di raccontare la delusione che provavano quei molti che si recavano ad udire la famosa lezione di Platone in-

---

1. Come se Platone avesse potuto, coerentemente a' suoi principi, distinguere una *παρ' ἡμῖν ἀλήθεια* ed una *ἀλήθεια* ideale! Eppure V. *Parm.* 134.

torno al Bene. Credevano che si sarebbe trattato di qualcuno dei beni umani: ma quando udivano discorrersi di matematiche, di numeri, di geòmetria, d'astronomia, e ad ultimo stabilirsi le tesi che il Bene è l'Uno, la cosa pareva loro affatto paradossale. Certo doveva parere strana e poco soddisfacente ai più questa spiegazione di un concetto morale come quello del Bene, per mezzo di concetti matematici; ma coloro che erano avidi di udir qualche cosa di ben chiaro e positivo, se ne trovavano probabilmente più soddisfatti che non del discorso mistico ed inconcludente del libro VI della *Repubblica.*

Trasformate le idee in sostanze eterne, e il loro complesso in una Natura intelligibile, modello della Natura sensibile, è chiaro che nell'insegnamento della scuola platonica più non potevano aver luogo le idee di cose artefatte. Aristotele, parlando quasi a nome di questa scuola, alla quale egli si considerava ancora e forse non cessò mai di considerarsi come addetto,[1] dice: noi non ammettiamo che si dia un'idea della cosa, dell'anello e d'altre cose simili (*Metaph.* I, 991 b, 6), sebbene a rigor di logica e coerentemente al principio che si danno idee di tutte le cose di cui abbiamo concetti scientifici, tali idee si dovrebbero anche ammettere: e questa è una delle incoerenze che egli rimprovera alla dottrina professata nella scuola. Che non si ammettessero più nella scuola platonica le idee di cose artefatte, lo apprendiamo anche da Proclo, il quale ci informa che Senocrate definiva l'idea per la causa esemplare di quante mai esistano

1. Il Bonitz, nel suo commento al luogo che qui si cita della metafisica di Aristotele, enumera più luoghi nei quali questi esponendo le dottrine platoniche parla in persona prima plurale, come se anch'egli fosse ancora nel numero di coloro che le sostenevano.

cose naturali (Comm. in Parm., p. 691 Ed. Stallbaum). Neppure vi si ammettevano più idee di mere relazioni (*Metaph.* I, 990 b, 16). E questa è un' altra incoerenza che Aristotele rimprovera alla sua scuola, posciachè ragionando a fil di logica, anche idee de' meri relativi si dovrebbero ammettere (ivi). E dice lo stesso di cose negative *(τῶν αποφάσεων)*, le quali non sono ammesse dalla scuola, mentre, in forza degli stessi principii e argomenti coi quali si stabilisce in generale l' esistenza delle idee, si dovrebbe riconoscere l' esistenza anche delle idee di cose negative (990 b, 13).

Finalmente, quanto alle idee di cose cattive, la sovracitata definizione di Senocrate prova abbastanza che nella scuola più non se ne ammettevano: poichè come rettamente osserva Proclo nel luogo citato, se l' idea è causa esemplare delle cose costituite secondo natura, non può darsi idea nè delle cose contro natura, nè delle cose che son prodotte dall' arte.[1]

Dalle cose dette parmi di poter conchiudere che l' esposizione e la critica di Aristotele si riferiva alla dottrina platonica quale si professava nella scuola, anzichè alla dottrina quale era stata primitivamente concepita ed esposta dal suo grande maestro. La quale si potrebbe compendiare nelle seguenti tesi fondamentali.

I. Al principio, e a fondamento di tutto l' intelligibile e di tutto l' opinabile della mente umana, sta l'Assoluto *(ἀνυπόθετον)*, essenzialmente inconoscibile, al disopra della verità e dell' intelligenza, ma necessariamente supposto e appreso in qualche modo da ogni conoscente.

---

1. *εἰ δὲ δὴ τῶν κατὰ φύσιν ἐστιν αἰτία παραδειγματικὴ συνεστώτων, οὔτε τῶν παρὰ φύσιν, οὔτε τῶν κατὰ τέχνην ἔστιν ἰδέα.*

II. L'Assoluto si è manifestato come Bene, producendo la verità che consiste nelle idee, vale a dire pensando se medesimo sotto quell' aspetto che solo si poteva esprimere in un diverso da lui, vale a dire ancora, creando *ab eterno* il paradigma dell' universo. Pensando se stesso in quel modo, egli creò ad un tempo la verità e l' intelligenza.

III. Le idee sono forme di cose eternamente, necessariamente e immutabilmente possibili, aventi il loro fondamento nell'Assoluto che è reale e ideale ad un tempo, in quanto sono aspetti particolari dell'Assoluto ed oggetti del suo pensiero.

IV. Esiste *ab eterno* un principio positivo, indistruttibile (*Theet* 176 A) di disordine e di male, la materia, principio inescogitabile come l'Assoluto, manifestantesi col male di cui è causa, come l'Assoluto si manifesta col bene.

V. Essendo buono e scevro d' invidia l'Assoluto dalla sua stessa bontà è indotto a voler comunicarsi, manifestarsi, assimilare a sè il diverso da sè, porre l' ordine dove è il disordine.

VI. Egli forma perciò dalla materia un mondo, imagine compiuta del paradigma divino, perfetta per quanto è possibile, cioè per quanto le necessità inerenti alla materia si lasciano vincere dalle esigenze dell' intelligenza.

VII. L' Intelligenza è ciò che vi ha di supremo in eccellenza nel paradigma divino, cioè in Dio in quanto manifestabile ed esprimibile in un diverso da sè. Era adunque indispensabile che intelligenza si trovasse nel mondo, sì nel tutto e sì nelle singole parti.

VIII. Intelligenza non può trovarsi fuorchè in un'anima, vale a dire in un soggetto capace di determinare se stesso, epperciò esistente rispetto a sè, cioè avente qualche apprensione, qualche sentimento di sè. Quindi la necessità che esista un'anima del mondo, soggetto dell'intelligenza che la governa, ed anime individue in numero indeterminato.

IX. Ogni anima avendo ragione di esistere solo in quanto ella è necessario soggetto dell'intelligenza, la quale sola forma il pregio del mondo e rende preferibile l'esistenza di esso alla sua non-esistenza, ne segue che ogni anima è essenzialmente intelligente, o capace di elevarsi quando che sia all'intelligenza (A).

X. La cognizione, anche nel suo grado infimo, che consiste nell'opinione, cioè nella percezione e giudizio che si fa delle cose particolari, presuppone nell'anima qualche notizia del mondo ideale.

XI. L'anima umana non è adunque un ente esclusivamente cosmico: sia pur ella impantanata quanto si voglia nella materia corporea, se ha conoscenza di un minimo oggetto reale e ne fa giudizio, deve avere concetti universali, e non può averne senza qualche notizia del mondo ideale (*Phaedr.* 249).

XII. L'anima è immortale; sebbene siano varie le fasi e le peripezie per le quali deve passare, secondo i suoi meriti.

XIII. Imperocchè ella è libera in questo senso che è in sua balìa il determinarsi e cooperare alla buona educazione che le vien data, a prendersi cura di sè, a reprimere le brame sensuali, a fare ogni sforzo per elevarsi alla conoscenza del vero e il non determinarsi, rimanendosi inerte, e quindi ignorante e rozza, ca-

pace di eleggere il male, scambiandolo per il bene.[1] La libertà è la potenza di operare, e la virtù è a disposizione di chi vuole abbracciarla (B).

XIV. Ma l'appigliarsi al partito positivo o al negativo dipende, nei primi anni della vita, totalmente, ed in seguito, in massima parte, dalla educazione che si è ricevuta. Perciò del male che commettono gli uomini la maggior colpa si deve imputare non ad essi, ma ai loro genitori ed educatori (*Tim.* 87 B).

XV. Ciò però non toglie che un' anima umana possa lordarsi di colpe inesplicabili, e incorrere in eterno supplizio (*Gorg.* 525 B., *Fedon.* 113 D., *Rep.* 43 E).

XVI. Ma ciò non incontra che alle anime dei tiranni e degli scellerati più insigni. Tutte le altre sono sottoposte nell' altra vita a pene temporarie atte a sanarle e a purificarle. La durata del supplizio de' rei d' omicidio, o di violenza dipende dalla volontà delle loro vittime, cioè dal perdono che queste tosto o tardi concedono ai loro oppressori che ne le supplicano ad alte grida (*Phaedon.* 114 A, B).[2]

---

1. Che il ben fare sia un positivo e abbia il suo principio nel prendersi cura di migliorarsi e il mal fare sia un negativo, e consista in origine nella infingardaggine e nella trascuranza, lo dice Socrate nell' ultima raccomandazione che fa ai suoi amici, nel *Fedone* 115 B. Che nessuno sia malvagio per risoluzione positiva e deliberata di esser tale, è detto nel *Timeo* 86 D. Che il bene operare dipenda dal sapere, era l' insegnamento socratico, non mai abbandonato da Platone, ma modificato in questo senso che questi era poi stato condotto da ulteriori studi a distinguere la virtù comune fondata sulla retta opinione, dalla virtù filosofica fondata nella scienza (*Phaedon*, p. 69 e 82).

2. Brandis, II, p. 448, vede in ciò il primo cenno della credenza sull' efficacia dell' intercessione in suffragio dei defunti. Egli ha ragione, in quanto che il perdono che gli offesi concedono al loro oppressori è opera buona di quelli, il cui merito si riversa su questi.

XVII. La maggiore o minore eccellenza naturale dell' anima umana dipende dalla sua più o meno viva, più o meno ampia consapevolezza della propria natura divina, dalla propria situazione nell' universo, dalla maggiore o minore compiutezza e chiarezza delle rimembranze che ella serba delle rivelazioni divine.

XVIII. Coltivare questo tesoro naturale, ravvivare quella consapevolezza, rinvigorire e ampliare quelle rimembranze deve essere lo scopo d' ogni educazione, d' ogni nostro studio. In ciò consiste il filosofare. Render possibile ad un massimo numero d' uomini la vita filosofica, eliminando le cause per cui avviene che gli ingegni migliori, cioè i più atti al filosofare, si corrompono e riescono per lo più ad una fine tristissima, tale deve essere lo scopo della costituzione e del reggimento politico.

XIX. Fra tutte le idee quella che in modo più appariscente e più attraente si esprime nel mondo sensibile è l' idea del bello. Essa è come il legame fra il mondo sensibile e il mondo delle idee; è quasi la corda di salvamento gettata dalle regioni sovracelesti alle anime naufraghe nel mare della vita corporea. L' apprensione del bello, e massime della bellezza dell' anima che traluce da un bel corpo, è il primo eccitamento all' anima a ravvivare in sè la ricordanza del mondo ideale. L' associazione amichevole ed intima, il conversare regolare e dialettico fra gli uomini animati da cotali sentimenti, è il più potente aiuto alla vita filosofica.

NOTE

—

A

Secondo il Fedro le anime sono bensì chiamate tutte alla vita intellettiva (onde l'elevarsi alla vista del vero che le rende intelligenti è espresso dalla frase τό προσῆκον δέχεσθαι 247 D) ma non nascono intelligenti. Ciò che rende un'anima intelligente e degna d'incarnarsi nella terra in forma umana è l'aver veduto almen per poco e in qualche minima parte la verità, cioè il mondo delle idee *(ivi* 249 B), perchè ad esser uomo si richiede aver la mente capace di concetti universali.

Nel *Timeo* il Demiurgo non produce da principio se non anime destinate a venire in forma umana, di guisa che l'uomo sarebbe per Platone l'animale primitivo di cui tutte le altre specie d'animali sarebbero successive degenerazioni, analoghe ai vizi e ai falli di ciascuna vita precedente, e destinate a punirli *(Tim.* 41 D, 42). A queste anime appena formate il Demiurgo rivela la costituzione dell'universo *(τὴν τοῦ παντός φύσιν)*, ed intima le leggi a cui devono conformarsi, i premi e le pene cui vanno incontro coll'osservarle o col trasgredirle, non volendo egli essere imputabile della malvagità in cui fossero per incorrere.

Se a tutto ciò si volesse dar valore di teorema, si verrebbe ad attribuire a Platone una dottrina molto superficiale, ammettendo che, secondo lui, le anime vengano all'esistenza nello stato di *tabula rasa*, e ricevano dal di

fuori l'intelligenza in virtù di quelle divine rivelazioni avute in una vita anteriore alla vita terrestre. Ma per ricevere dal di fuori una rivelazione o una istruzione qualsisia, non è egli d'uopo che l'anima sia già intelligente? Se nella condizione presente il nostro imparare non è che un ricordarsi, può egli esser altro in qualsivoglia altra condizione e non presupporrà forse come sua condizione, una scienza precedente dimenticata, di cui l'imparante, in quanto impara, si vien ricordando? Se l'imparare è assolutamente un ricordarsi, anche la scienza di cui si ricorda, la si è imparata per via di un ricordarsi d'una scienza anteriore: se poi l'imparare è un ricordarsi soltanto per noi uomini, che cosa è dunque l'imparare in senso universale e assoluto?

Se prendiamo adunque i luoghi citati del *Fedro* e del *Timeo* in un senso dottrinale, è giustissima la critica che già faceva Leibnitz di questa teoria della reminiscenza (*Nouveaux essais*, p. 209 Erdm.): « C'était l'opinion des Platoniciens que toutes nos connaissances étaient des reminiscences et qu'ainsi les vérités que l'âme a apportées avec la naissance de l'homme, et que l'on appelle innées, doivent êtres des restes d'une connaissance expresse antérieure. Mais cette opinion n'a nul fondement et il est aisé de juger que l'âme devait déjà avoir des connaissances innées dans l'état précédent (si la préexistence avait lieu) quelque reculé qu'il pût être, tout comme ici: elles devraient donc aussi venir d'un autre état précédent, où elles seraient enfin innées, ou au moins concréées, ou bien il faudrait aller à l'infini et faire les âmes éternelles, auquel cas ces connaissances seraient innées en effet, parce qu'elles n'auraient jamais de commencement dans l'âme: et si quelqu'un prétendait que chaque état antérieur a eu quelque chose d'un autre plus antérieur qu'il n'a point laissé aux suivants, on lui répondrait, qu'il est manifeste que certaines vérités évidentes devraient avoir été de tous ces états, et de quelque manière qu'on s'y prenne, il est toujours clair dans tous les états de l'âme, que les vérités

nécessaires sont innées et se prouvent par ce qui est interne; ne pouvant point être établies par les expériences, comme on établit par là les vérités de fait ».

Tutta quella propedeutica dell'anima alla vita umana è adunque probabilmente un mito. La mente non può nulla imparare se non è già una *mente*, e se ciò che la costituisce mente è la sua comunicazione per intuito colla verità ideale, fa d'uopo ammettere questo intuito, come essenziale ad esse. Platone stesso in un luogo della *Rep.* citato più sopra dice che l'intelligenza non fa d'uopo che venga inoculata all'anima, ma le appartiene per essenza: l'educazione, l'insegnamento non ha da crearla, ma solo da indirizzarla rettamente.

B

Secondo il libro X della *Rep.* p. 117 D, E, le anime ammesse a ritornar dall'altro mondo sulla terra in forma umana sono chiamate per ordine determinato dalla sorte ad eleggersi ciascuna un modello di vita (*κλήρους τε καὶ βίων παραδείγματα*), e in quella vita che ognuno si sarà eletta, dovrà ognuna rimanere per necessità. Onde parrebbe che Platone non conceda la libertà alle anime in quell'istante solenne che precede il loro nascimento alla vita terrena, e che tutta questa vita debba scorrere sotto l'impero di una ferrea necessità. Le anime, secondo lui, sarebbero libere nell'altro mondo per un momento, ma prive di libertà in questo, tutt'al contrario di quel che insegna il cristianesimo, secondo cui la libertà di cui l'anima ha goduto in questa vita di prova, cessa in ciascuno dei tre regni del mondo invisibile. Ma che tale non sia il pensiero di Platone ne rimane convinto chi legge attentamente. Le operazioni sono due, 1. il sorteggio con cui si determina il numero d'ordine secondo cui ciascun'anima è chiamata ad eleggersi un genere o modello di vita. 2. Questa elezione stessa. La prima operazione è espressa dalle parole *ῥῖψαι ἐπὶ πάντας τοὺς κλήρους... τῷ δε ἀνηλομένῳ δῆλον εἶναι, ὁπόσους εἰλήχειν*

(617-618 A), la seconda operazione è indicata dalle parole: *μετὰ δὲ τοῦτο αὖϑις τὰ τῶν βίων παραδείγματα εἰς το πρόσϑεν σφῶν ϑεῖναι κ. τ. λ.* (618). Il primo chiamato dalla sorte a fare la sua scelta ha un gran vantaggio su tutti gli altri; l' ultimo è meno fortunato (619 B). Onde si può argomentare che i modelli o *paradigmi di vite*, benchè siano in numero molto maggiore di quello delle anime chiamate a fare la scelta (618 A), sono tutti dissimili e diseguali fra loro, di modo che due anime non potrebbero avere ciascuna un eguale modello di vita. Quel modello che un' anima si elegge, è preoccupato da lei ad esclusione d' ogni altra. Ma, soggiunge l' araldo che parla in nome di Lachesi, chi arriva l' ultimo alla scelta non deve scoraggirsi, poichè se fa la sua elezione con senno, potrà avere una vita tale da esserne contento. La virtù è sempre possibile in ogni genere di vita, non può essere preoccupata a vantaggio esclusivo di alcuno *(ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν και ατιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου. ϑεος ἀναίτιος.* 617 E, 619 B). Perfino nella vita del sofista e del tiranno si può vivere con giustizia e meritarsi una sorte migliore *(Phaedr.* 248 E). Onde si vede che per un *paradigma di vita* si deve intendere il complesso delle circostanze esterne ed interne naturali e necessarie, e la serie degli avvenimenti onde si compone una vita umana; e non già la serie delle azioni morali da cui dipende la virtù e il vizio; questa serie rimane libera, mentre il resto è determinato necessariamente. Nè questa interpretazione è contraddetta da quanto si legge più oltre *ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι (ἐν τοῖς παραδείγμασι) διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἑλομένην βίον αλλοίαν γίγνεσϑαι.* Poichè il *γίγνεσϑαι* non c' è alcuna necessità di interpretarlo nel senso di *diventare,* come se volesse dire esser necessario che l' anima diventi buona o malvagia in conseguenza del modello di vita che ella si sarà eletto, la quale interpretazione certo distruggerebbe ogni libertà, e contradirebbe all' effato: *ἀρετὴ δ' ἀδέσποτον,* ma si può intendere nel senso di *nascere, venir nella vita terrena,* nel qual senso lo troviamo nel *Fedone* 70 D, ed in altri dialoghi, e vuol dire esser necessario che l' anima nasca a ciascuna vita terrena con un' indole naturale conforme

a questa vita stessa che fu scelta da lei. Certo le indoli naturali hanno maggiore o minore pregio morale, sono più o meno felicemente disposte alla giustizia. E' siccome le indoli delle anime sono determinate dalle vite scelte da esse ne consegue che questa scelta sia di somma importanza per l' uomo (*ἔνθα... ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπῳ* 618 B). Quindi è che, lasciato da banda ogni altro studio, ognuno deve applicarsi solo a quello che lo renda abile a discernere le diverse vite e giudicare quale indole prodûcano nell' anima, e quale efficacia abbiano a render facile o difficile la pratica della giustizia, che è la sola cosa che importi (ivi, C, E).

INDICE